

تہذیب العقائد

اُردو ترجمہ و شرح

عقائدِ نسفی

عقائدِ اسلامیہ پر حاوی یہ کتاب عقائدِ نسفی کا ترجمہ ہے
نہیں بلکہ اس کی بسیط شرح اور اس ضمن میں تمام ضروری حقائق
اور تاریخی امور پر مشتمل ہے اس میں جاننا واجب باطلہ کا
رد بھی کیا گیا ہے معلوماتِ خیر اور قابلِ مطالعہ کتاب ہے

مدنی کتب خانہ

مقابل آرام باغ - کراچی ۱

تہذیب العقائد

اُردو ترجمہ و شرح

عقائدِ نسفی

شراح

مولانا محمد نجم الغنی خان رح

نمشر

مدیر کتب خانہ آرام باغ - کراچی ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ
لَذِكْرِهِ الْمُنْتَهَىٰ. وَالصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ آلِهِ وَحَاشِيَ الَّذِينَ سَلَكُوا سَبِيلَهُ بِمَا يَعْرِفُهُ
الْمُؤْمِنُونَ.

اہل اسلام کے بہت سے فرقے ہیں۔ ان میں سے کسی کا خلافت اہل سنت کے ساتھ بعید ہے اور کسی کا قریب۔ بڑا اختلاف
اہل سنت کا فتویٰ میں ہوا۔ اور عقوڑا سا اعتقاد ہے۔ فتویٰ میں چار مذہب ہو گئے۔ حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی۔ اور اعتقاد میں تین گروہ
ہو گئے۔ اشعری، ماتریدی، حنبلی۔ اشاعرہ و ماتریدیہ و حنابلہ میں مسئلہ تکوین اور استغفار اور ایمان اور قدیم الفاظ قرآن وغیرہ چند مسائل کا اختلاف
ہے۔ باقی میں اتفاق۔ سو مسئلہ اختلاف میں مالکی اور شافعی لوگ امام ابوحنیفہ کے تابع ہیں۔ اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی لوگ
امام ابوحنیفہ کے قول کے تابع ہیں اس سبب ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اور امام احمد بن حنبل کے مقلد حنبلی کہلاتے ہیں۔

اصول و عقائد دین میں صحابہ کے عہد تک کوئی اختلاف نہ تھا۔ اس میں جو اختلاف واقع ہوا وہ آخر ایام صحابہ میں پیدا ہوا۔ یہاں تک
کہ اس باب میں تہتر فرقے بن گئے۔ اور خلفائے عباسیہ کے وقت سے فلاسفہ کے اقوال بھی دین اسلام کی باتوں میں مل گئے۔

اصول و عقائد کی باتوں کو علم کلام کہتے ہیں۔ اس علم کے سبب عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دلائل کے ساتھ ثابت کرنے اور ان پر
سے اعتراض اٹھانے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔ متقدمین مکملین کے نزدیک اس کا موضوع اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں۔ اور
متاخرین کے نزدیک اس کا موضوع معلوم ہے اس حیثیت سے کہ اس سے تعلق ہوتا ہے ثابت کرنا عقائد دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا۔
اور اس علم کا فائدہ اور غرض اتنی چیزیں ہیں (۱) تقلید کے گڑھے سے ترقی کر کے (۲) یقین پر چڑھ جانا (۳) مسترشدین کو ارشاد کرنا حجت بیا
کر کے (۴) معاندین کو الزام دینا ان پر حجت قائم کر کے (۵) قواعد دین کی حفاظت کرنا تاکہ معاندین ان پر شبہات نہ کر سکیں (۶) دوسرے
علوم شرعی کو اس سے بنا کر کیونکہ سارے علوم شرعی کی ہی جڑ ہے۔ اسی سے سب نکلتے ہیں۔ کیونکہ جب تک صانع عالم کا وجود جو قادر
اور تکلیف دینے والا اور بھیجے والا رسولوں کا اور نازل کرنے والا کتابوں کا ہے، ثابت نہ ہو جائے گا، علم تفسیر اور فقہ اور اصول فقہ
کیے تصور ہو سکتے ہیں۔ یہ تمام علوم اسی علم پر موقوف ہیں اور غایت ان تمام باتوں کی سعادت و دارین کو پہنچانا ہے۔

علم الہی اور علم کلام میں فرق یہ ہے کہ علم کلام میں بحث قانون اسلام کے موافق ہوتی ہے برخلاف علم الہی کے کہ اس میں بحث
قانون عقل کے موافق ہوتی ہے۔

عقائد ماتریدیہ کے بیان میں ایک چھوٹا سا رسالہ ابوحنیفہ عمر بن محمد بن احمد بن اسماعیل بن محمد بن لقمان نسفی الملقب بنجم الدین ج کی

تالیف سے مشہور و معروف ہے جن کی نسبت سمعانی کہتا ہے کہ امام نجم الدین بڑے فاضل اور دقیقہ رس اور کامل تھے۔ ہر علم میں ان کی تصنیف موجود ہے۔ قریب سو کتابوں کے تصنیف کیں۔ امام شہر نسف ملک ماوراء النہر میں پیدا ہوئے۔ اور سر قند میں ۷۵۵ھ میں وفات پائی جیسا کہ کشف الفنون وغیرہ میں مذکور ہے۔ مگر شرح مواہب مؤلفہ زرقانی کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن کو امام نجم الدین عمر کی طرف منسوب کرنا بھاری غلطی ہے اس لئے کہ اس کی تحقیقات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کے مصنف ابو الفضل محمد بن محمد بن محمد نسفی ہیں جن کا عرف برہان الحنفی ہے۔ علم کلام وغیرہ میں ان کی بہت سی تصنیفیں ہیں۔ اور امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر کا بھی انہوں نے اختصار کیا ہے۔ اور یہ امام نجم الدین نسفی سے بہت بعد لگے ہیں۔ چنانچہ ان کی وفات کا سال ۷۸۵ھ ہے۔

بہر صورت میں نے اس فن کی شرح اردو میں تعلیم برادران دینی کے لئے عقائد اہل اسلام کی معتبر کتابوں سے اقتباس و انتخاب کر کے لکھی تھی اور نام اس کا نجم العقائد رکھا تھا۔ چونکہ وہ شرح بہت طویل تھی اس کا مطالعہ نادرک مزاج طبیعتوں پر بار تھا اس لئے میں نے یہ ایک مختصر سی شرح اس مطول شرح سے انتخاب کرنا مناسب خیال کیا۔ نام اس کا تہذیب العقائد رکھا ہے۔ بیان اس کا ایسا سہل ہے کہ اگر کوئی مبتدی طالب علم بھی دل لگا کر پڑھے تو اس علم کو حاصل کر لے۔

قال اهل الحق اهل حق سے مراد متکلمین ہیں جو قواعد عقائد کو غور و فکر کے ساتھ نبی کی متابعت سے جانتے ہیں۔ بخلاف حکماء اور فلاسفہ کے کہ وہ ان کے جاننے میں نبی کی متابعت نہیں کرتے۔

حقائق الاشیاء ثابتہ یعنی متکلمین کا قول ہے کہ بالبدایت عقل حکم کرتی ہے کہ ہر شئی موجود کی ماہیت خارج میں ثابت ہے مثلاً جو چیزیں کہ ہمیں دکھائی دیتی ہیں جیسا کہ انسان، درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں۔ وہ محض دہم و خیال نہیں ہیں جیسا کہ عنادیر کہتے ہیں۔ اور یہ بھی نہیں ہے کہ جس چیز کو جیسا ہم نے خیال کر لیا وہ چیز وہی ہے۔ مثلاً درخت کو اگر ہم انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو کچھ اور سمجھ لیں تو وہ اور ہے۔ چنانچہ عندیہ کی یہی رائے ہے۔

والعلم بما متحقق اور ان حقائق اشیا کے موجود ہونے پر ہم کو ان کا علم بھی حاصل ہو جاتا ہے یعنی ہم ان چیزوں کو جانتے ہیں۔ یہ نہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے۔

خلافاً للوفاطیة بر خلاف سوفسطائیوں کے۔ حکمائے یونان میں ایک گروہ کا نام سوفسطائیہ ہے ان میں تین فرق ہیں۔ ایک عنادیر کہ بہ سبب عناد کے حقائق اشیا کے منکر ہیں۔ دوسرے عندیہ کہ اپنے عندیہ یعنی خیال کے تابع ہیں ہر شئی کو کہتے ہیں منسوب الی العندیرہ تیسرے لاادیرہ۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم کو کوئی چیز معلوم نہیں ہے اور ہم کسی چیز کا علم نہیں ہے۔ اور یہ لوگ ہر چیز کی حقیقت پر شک لاتے ہیں۔ یعنی فی الحقیقت ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ اپنے شک پر شک لانے لگتے ہیں۔ علمائے سوفسطائیہ حقائق اشیا کے منکر ہیں۔ نہیں معلوم ان حکماء کو فہم معمولی کی تبعیت کیوں پسند نہیں آئی۔ حالانکہ فہم معمولی عجیب نعمت جناب باری نے عطا فرمائی ہے کہ جس کے ذریعہ سے بغیر فلسفی ہوئے عموماً مباحص و باطل کی تمیز حاصل ہوتی ہے۔ ان حکماء کے مذہب کی گروسے فہم معمولی انسان کو حقائق اشیا کی نسبت دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے۔ پس ان فلاسفہ اور جاہل کے درمیان فرق حائل ہے کہ ان فلاسفہ کی سمجھ کے مطابق جتنے عجائب و غرائب عالم میں نظر آتے ہیں وہ سب محض ادھام ہیں اور صرف خیالی وجود رکھتے ہیں اور جاہل بیچارہ جس نے کچھ سرزنش تحصیل علم فلاسفہ کی نسبت نہیں کی ہے وہ اطمینان سے یقین کر رہا ہے کہ جو کچھ محسوس ہوتا ہے اسے وجود مستقل لازم ہے۔ یعنی اگر کوئی رہے یا نہ رہے اور کوئی اعتقاد رکھے یا نہ رکھے تارے، آفتاب، قمر، زمین، پہاڑ، جنگل، دریا وغیرہ کسی کے وجود مستقل اور فرض و اعتقاد کے محتاج نہیں ہیں اور جو کچھ ان کی نسبت علم حاصل ہوا ہے وہ صحیح ہے۔ اگر ان حکمائے سوفسطائیہ کے مذہب کی حقیقت

جاہل کو سمجھائی جائے تو جاہل یہ سمجھے گا کہ سوچتے سوچتے اور پڑھتے پڑھتے حکماء بلاشبہ مجنون صفت ہو جاتے ہیں آخر کار ہندیاں کوئی اختیار کرتے ہیں اور ایسے علم سے جہالت ہزار گونہ بہتر ہے۔ یقیناً یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ تارے تارے زمین نہ کہ تارے خیالات بن جائیں اور ہمارے اعتقاد کے تابع ہو جائیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ عقل فلسفی پر فہم جاہل کو آخر کار غلبہ حاصل ہوتا ہے یعنی حکماء جب قدر معرکہ آرائیاں فہم معمولی کے ساتھ سلاح خانہ عقل کے ذریعہ سے چاہیں کہیں مگر بالآخر حقوق فہم معمولی پر لحاظ کر کے پشیمان صورت اظہار فہم معمولی کی کرنے لگتے ہیں اور جو کچھ عوام حقائق اشیا کی نسبت سمجھتے ہیں۔ آخر کار وہی حضرات فلاسفہ بھی حقائق اشیا کی نسبت سمجھنے لگتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی سوفسطائی جو تمام عالم مادی کو خیالی سمجھتا ہے، بازار میں ٹھٹھکے نکلے تو گھر میں جو کچھ حقائق اشیا کو سمجھ کر سیر کر نکلا ہو برنگ پر گاڑی دیکھ کر دیباہی گاڑی سے احتراز کرے گا جیسا کہ کوئی جاہل عوام مزاج فہم معمولی کا معتقد ایسے موقع پر احتراز کو واجب سمجھ جائے گا۔ اس حالت میں دلائل عقلیہ کے حکم کی تعمیل حضرات سوفسطائی نہ کریں گے اور گاڑی کو خیال مجرور نہ سمجھیں گے۔

واسباب العلمہ عرف میں متکلمین کے علم کا اطلاق عقیدہ جازم اور یقین پر ہوا کرتا ہے۔ اور وجہ یہی لینے کی یہ ہے کہ علم کلام میں ان عقائد سے بحث کی جاتی ہے جو دین اسلام کی اصولی باتوں سے متعلق ہوتی ہیں۔ اور جن پر شرع اور اثبات شرع کا دار و مدار ہوتا ہے۔ اور جو باتیں ایسی ہوتی ہیں ان کا اذعان کامل ہوتا ہے۔ اس صورت میں علم سے تقلید اور جہل مرکب اور ظن اور شک اور وہم سب نکل جاتے ہیں۔ کیونکہ ان میں پورا انکشاف نہیں ہوتا۔

علم کی دو قسمیں ہیں قدیم اور حادث۔ علم قدیم ایک صفت ہے صفات الہی میں سے اور وہ مخصوص ہے خداوند کریم کی ذات پاک کے لئے۔ اور علم حادث علم مخلوق کا ہے۔ یہ علم حادث دو قسم کا ہے۔ یعنی اگر کسی شے کے وجود یا ماہیت کا علم بدون حکم کے ہو تو اس کو تصور کہتے ہیں۔ مثلاً کوئی درخت یا پتھر جو جس کے وجود کو بذریعہ حس باصرہ جانتے ہیں پس اس درخت یا پتھر کے علم کو تصور کہتے ہیں۔ اسی طرح انصاف، محبت، گرمی، سردی وغیرہ کے علم کو تصور کہیں گے مگر جہی تک کہ نہ علم ہی علم ہو۔ اور جب اس علم کے نشا اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اس کی نسبت کچھ حکم لگایا تو اس تصور کو اب تصدیق کہیں گے۔ مثلاً بذریعہ حس باصرہ کے ایک تو تصور ذہن میں آیا کہ یہ درخت موجود ہے۔ دوسرے بذریعہ اس حس کے اس کے رنگ کا تصور آیا۔ اب ان دونوں تصوروں میں جو حکم لگایا تو تصور تصدیق ہو گیا۔ مثلاً یہ درخت سبز ہے کچھ ضرور نہیں ہے کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو۔ بلکہ حکم سلبی بھی ہوا کرتا ہے جیسے یہ درخت سبز نہیں ہے یا عالم کو بقا نہیں ہے۔ علم تصوری و تصدیقی میں سے جن میں غور و تامل درکار نہ ہو وہ ضروری ہیں اور جو محتاج فکر ہوں وہ انتسابی اور کسی ہیں۔ نہ سارے علوم تصوری و تصدیقی ضروری ہیں اور نہ سارے کسی بلکہ بعض ضروری ہیں اور بعض کسی۔ تمام علوم کسی کا منتہا علوم ضروری پر ہے۔ کیونکہ یہ ان کے مبادی اولی ہیں۔ انہیں سے وہ حاصل ہوتے ہیں جب معلومات ضروری سے نامعلوم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو اس موقع پر علم کا اطلاق اس نسبت پر ہوتا ہے جو عالم و معلوم کے درمیان میں ہے۔ اور عالم معلوم تک پہنچا دیتی ہے اس نسبت کو متکلمین کی اصطلاح میں عقلی کہا کرتے ہیں، بخلاف فلاسفہ کے کہ علم ان کے نزدیک موجود ذہنی سے عبارت ہے۔ یعنی جو مفہوم ذہن میں حاصل ہو کر انکشاف و ادراک کا موجب ہوتا ہے وہی علم ہے اسی کو صورت کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کا ذمہ یہ ہے کہ جس طرح حقائق اشیا کا وجود خارج میں ثابت ہے اسی طرح ان اشیا کا وجود ذہن میں بھی ہوا کرتا ہے۔ اشیا خارج میں اعیان ہیں اور ذہن میں صورتیں۔ اشیا کے جس قدر آثار و احکام مرتب ہوتے ہیں وہ سب وجود خارجی پر مرتب ہوتے ہیں۔ متکلمین میں سے امام رازی اور ان کے اتباع کے سوا کوئی وجود ذہنی کا مقرر نہیں سب کو اس سے انکار ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ ہر ایک چیز کے لئے جو خاص مفہوم ذہن میں ہے وہی اس کا وجود ذہنی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز ذہن میں معلوم و متمیز ہوتی ہے۔

علم ضروری کی تین قسمیں ہیں (۱) وجدانیات۔ یہ وہ ہیں جن کا علم انسان کو خود اپنے نفس یا اپنے قوائے باطنی کے ذریعہ سے حاصل ہو۔ مثلاً اس بات کا علم کہ ہم ذی وجود ہیں یا اپنے خوف اور غضب اور لذت اور الم اور بھوک اور پیاس کا علم (۲) حسیات۔ تمام تجربات اور متواترات اور مشاہدات بھی اسی قسم میں داخل ہیں (۳) بدیہیات۔ یعنی اولیات۔ اس کی تعریف حکمائے ایشیائے نزدیک یہ ہے کہ اولیات ایسے قضایا ہیں کہ عقل مجرد ان قضایا کے تصور کے حکم لگا دیتی ہے۔ ان میں سے کچھ اولیوں قسمیں عمدہ ہیں۔ اور پہلی قسم کا علم میں نفع کم ہے کیونکہ وجدانیات کا اشتراک سب جگہ یقینی نہیں ہوتا جو بات ہم کو اپنے نفس میں معلوم ہوتی ہے وہ شاید غیر معلوم نہ ہو۔ حکمائے سوفسطائی ضروری کی تمام اقسام کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک کوئی چیز معلوم نہیں جس سے مجہول کا اکتساب ہو سکے۔ اسی لئے تحقیقین نے ان کے ساتھ مناظرہ کرنے سے منع کیا ہے۔ کیونکہ اس میں تو یہی ہوتا ہے کہ اپنی معلومات کے ذریعہ سے مجہولات کو ثابت کرتے ہیں۔ پس ایسے لوگوں کو یوں الزام دینا چاہیے کہ ان کے سامنے وہ وہ چیزیں شمار کریں جن کا اعتراف ان کو لامحالہ کرنا ہو۔ مثلاً دریافت کریں کہ تم کو لذت والم اور آگ یا پانی میں ہاتھ ڈالنے یا اپنے اور غیر کے مذہب میں کوئی امتیاز اور فرق معلوم ہوتا ہے اگر انکار کریں تو ان کے بدن میں کچھ چھبونا چاہیے یہاں تک کہ تکلیف کا اعتراف کرنے لگیں۔ پس حسیات سے ہے اور الم و لذت میں فرق بدیہیات سے ہے۔ اور دونوں ضروری ہیں۔

للخلق ثلاثة الخواص السليمة والخبر الصادق والعقل۔ یعنی عقیدہ جازم کے وسائل حصر اور احاطے کی رو سے ظاہر میں تین ہیں۔ اول سبب خواص سلیم ہے۔ دوسرا سبب خبر صادق بتیسرے سبب عقل ہے۔ اور یہ اسباب علم مخلوق کے واسطے ہیں۔ خواہ وہ فرشتے ہوں یا انسان یا جن بخلات اللہ تعالیٰ کے علم کے کہ اس کا علم لذات ہے یعنی اس کے واسطے کوئی سبب نہیں ہے۔ مصنف نے اپنے قول میں سلامتی خواص کی قید اس واسطے لگا دی ہے کہ بعض موقعوں پر کسی مانع کے سبب جس غلطی بھی کرتی ہے۔ احوال یعنی ڈھیر ایک کو دو دیکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی سبب اس مجمع اعصاب میں جس میں قوت بصیر موجود ہے التوا واقع ہوتا ہے چنانچہ اس کی فضا میں طیر چھان آجاتا ہے۔ اور ایک خانہ کے عوض گویا دو خانے ہو جاتے ہیں تو احوالیت عارض ہوتی ہے۔ کیونکہ نور میں تفرق واقع ہونے کے سبب مرنی میں اثینیت متحقق ہوتی ہے۔ اور بعض اسباب سے واقف بالکل بگڑ جاتا ہے کہ مزہ معلوم نہیں ہوتا۔ کبھی ذائقہ میں تغیر آجاتا ہے۔ مثلاً صفراوی کو شیریں کڑوا معلوم ہوتا ہے۔ اور عارضہ خدر وغیرہ میں قوت لمس زائل یا کم ہو جاتی ہے، وغیرہ وغیرہ۔

فالخواص خمس۔ یعنی دریافت کرنے کی تینیں پانچ ہیں۔ مصنف نے خواص خمسہ ظاہر پر کو بیان کیا ہے۔ اور باطن کے پانچ خواص کو چھوڑ دیا ہے کیونکہ ان کے دلائل علمائے اصول اسلامیہ کے نزدیک کامل نہیں مگر یہ بھی یاد رہے کہ ہماری قوت ظاہر پر کوہ گز من حیث التاثر فعل کی صلاحیت نہیں ہے۔ قوائے ظاہر پر کا کام صرف اسی قدر ہے کہ قوت مدرکہ کے فعل کا ذریعہ ہو کرے۔ بلکہ من حیث التاثر فعل کی صلاحیت بعض قوائے باطنیہ کو ہے۔ اور قوائے ظاہر پر کو کوئی سرکار حکومت سے نہیں ہے۔

السمع۔ ایک قوت کانوں سے سننے کی۔ یا مبدیہ ہے کہ دونوں کانوں کی طرف عموماً سمع کی نسبت کی جاتی ہے۔ اس سبب کانوں کا آلہ سمع ہونا کسی صاحب عقل کے نزدیک ثبوت طلب نہیں ہے مگر یہ کہ کیونکہ قوت سامعہ کا فعل کانوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے ایک امر دریافت طلب ہے۔ یا درکھو کہ قوت سامعہ کان کے ایسے پٹھے میں موجود ہے جو اس کے سوراخ کے اندر بچھا ہوا ہے۔ اور یہ پٹھا نہایت ذکی الحس ہے یہاں تک کہ ہوا کے خفیف تہرج کو بھی محسوس کر لیتا ہے۔ اگر یہ ذکی الحس نہ ہوتا تو انسان کرہ ہوائی میں رہ کر اپنی قوت سمع سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکتا۔ صوت (آواز) کا سبب فلاسفہ کے نزدیک ہوا کا تہرج ہے۔ مگر بعض فلاسفہ کی رائے ہے کہ ہوا کا قرح اور قرح اس کا سبب ہے۔ کہ تہرج ہوا سوراخ گوش میں ہو کر عصبہ ذکی الحس پر قرح کرتا ہے۔ اس قرح

کی وجہ سے آلہ سمع میں لصلاحت خاص کیفیت صوتی پیدا ہوتی ہے لیکن شکلیں کہتے ہیں کہ اس کی ماہیت بدیہی ہے تعریف کی محتاج نہیں۔ اور تہرج اور قرح اور قرح کے بھی خلاف ہے۔ چنانچہ دیکھو یہ کسی نہ کسی طرح سے محسوس بھی ہو سکتے ہیں صوت نہیں محسوس ہو سکتے۔

والبص۔ دوسری قوت آنکھ سے دیکھنے کی مختلف ألوان و اشکال کا درک کرنا اسی کی شان سے ہے۔ ساخت چشم کی تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ صانع ازل نے ترکیب چشم میں اصول مراد و مناظر کا لحاظ بڑی صنعت سے رکھا ہے۔ مقدم دماغ سے دو عصبے (پٹھے) نکلتے ہیں۔ ایک جانب راست سے اور دوسرا جانب چپ سے۔ عصب راست جانب چپ کو اتر آیا ہے اور عصب چپ جانب راست کو نازل ہوا ہے اور اس مقام کے برابر میں جو ناک کی انتہا ہے بسبیل تقاطع صلیبی آپس میں مل گئے ہیں۔ اور مل کر اسی جگہ پر گجیا نہیں ہو گئے ہیں جو جانب راست آیا ہے اور بائیں آنکھ میں پہنچا ہے اور جانب چپ سے آیا ہے اور اتنی آنکھ میں پہنچا ہے وہ جگہ جو موضع تقاطع ہے محل نور ہے۔ اسی سبب سے ہر چیز ایک محسوس ہوتی ہے۔ حکمائے ایشیائے تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ اشباح کا وقوع بطوریت جلدیہ پر ہوتا ہے مگر اہل یورپ کی تحقیقات یہ ہے کہ اشباح مرنیہ کے اشباح کا انطباع رہتینا پر ہوتا ہے جو ایک غشا ہے اور اس اختلاف کی تاویل اس طرح ہو سکتی ہے کہ رہتینا کا اطلاق اس غشا پر ہے جو عصبہ انطاریہ بطوریت زجاجیہ تک اتصال پذیر ہے اور خود بطوریت جلدیہ غشائے رہتینا کی ترکیب میں داخل ہے۔ پس جب کیفیت یہ ہے تو اختلاف اس قدر باقی رہتا ہے کہ حکمائے یورپ کے قول کے موافق اشباح کا انطباع ایک غشا پر ہوتا ہے جو جلدیہ سے مرکب ہے اور مذہب حکمائے ایشیائہ ہے کہ صرف بطوریت جلدیہ جو غشائے رہتینا کی ترکیب میں داخل ہے تبھی تصویر مرنی کا انطباع قبول کرتی ہے۔ مؤلف کی دانست میں بطوریت جلدیہ انطباع میں بلا شبہ معین ہوتی ہے مگر خود انطباع جلدیہ پر نہیں ہوتا ہے۔ جسم غشائی بطوریت سے زیادہ تر انطباع قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اہل یورپ نے بوقت تحقیقات غشائے رہتینا پر مرنی کی تصویر انطباع پائی ہے۔

والشم۔ اور تیسری قوت ناک سے سونگھنے کی۔ قوت شمع کا موضع دو پٹھے ہیں جو اندر سر پستان کے مقدم دماغ سے اگتے ہیں۔ ان پٹھوں کی ساخت ایسی ذکی الحس واقع ہے کہ نہایت لطیف اجزاء کو بھی محسوس کر سکتی ہے۔ قوت شمع کی شان سے ادراک ایسی رائحہ کا ہے جو ہوائے مٹھوم کے ذریعہ سے ویاں تک پہنچتی ہے۔ اجسام مادیہ ذی رائحہ ہونے کی صورت میں جب ہوا سے متحرک ہوتے ہیں تو ان سے اجزائے باریک نکل کر ہوا میں پریشان ہوتے ہیں اور اس ہوا سے مخلط ہو جاتے ہیں جو ہوا کہ ذی رائحہ اور قوت شمع کے درمیان حائل رہتی ہے۔ اور بذریعہ اس ہوائے متکلیف کے قوت شمع تک پہنچ جاتی ہے بعض حکما کہتے ہیں کہ وہ ہوا جو ذی رائحہ سے نزدیک تر ہوتی ہے ذی رائحہ کی رائحہ کے ساتھ متکلیف ہو جاتی ہے اور یہ ہوائے قریب اس ہوا تک پہنچ جاتی ہے جو ہوا کہ محل قوت شمع کے پاس رہتی ہے مگر اسی ہوائے قریب تر کا ایصال اجزائے ذی رائحہ کی مخالطت کے بغیر ظہور میں آتا ہے۔ اور مختلف اجسام کی بوجہ صرف تجربہ کے ذریعہ سے ممیز ہو سکتی ہے قوت شمع سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔

والذوق۔ اور چوتھی قوت زبان سے چکھنے کی۔ حکمائے ایشیائے لکھتے ہیں کہ حاسہ ذوق کا وسیلہ ایک پٹھا ہے جو زبان پر پھیلا ہوا ہے۔ یہی پٹھا بطوریت لعابیہ کے ذریعہ سے مختلف مزوں کو درک کرتا ہے اور لعاب کے ذریعہ سے ادراک طعم دو وجہ سے خالی نہیں ہے (۱) اجزائے ذی طعم لعاب سے مخلط ہو کر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ (۲) یہ رطوبات خود اجزائے ذی طعم سے متکلیف ہو کر ان کی مخالطت کے بغیر زبان میں تیر جاتے ہیں۔ اس صورت میں صرف رطوبات متکلیف ہوتی ہیں اور اجزائے ذی طعم لعاب دہن کے

ذریعہ زبان میں سرایت نہیں کرتے۔ حکمائے یورپ کی تحقیق یہ ہے کہ زبان کی سطح بالا بہت سے ابھرے ہوئے دانوں سے بھری ہوئی ہوں انہیں دانوں میں قوت حسنیہ ہے۔

۱۔ لمس۔ اور پانچویں قوت بدن سے چھو کے دریافت کرنے کی۔ قوت سمع قوت ذوق قوت شہ و قوت بصر کے دسائل فعل حکمت الہی نے اعضائے خاص مقرر کئے ہیں مگر قوت لمس کے لئے کوئی عضو خاص اللہ تعالیٰ نے مقرر نہیں فرمایا ہے۔ تمام جلد بدن میں یہ قوت حاصل ہے اور گوشت میں بھی جو تحت جلد واقع ہے موجود ہے اور اسی لئے جلد ناقص ہو جانے کے بعد جس کے اعتبار سے گوشت ہی جلد کا کام دینے لگتا ہے۔

و بکل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له۔ اور ہر ایک دریافت کرنے کی قوت سے وہی دریافت ہوتا ہے جس کے لئے وہ قوت مقرر ہے۔ جو اس مذکورہ بالا اپنے فعل میں یک رنگ ہیں اشیائے فی الخارج کی ایک ایک خاص صفت سے اطلاع دیتے ہیں۔ مثلاً قوت ذوق سے مزہ کسی شئی کی طعم کا معلوم ہوتا ہے۔ بذریعہ قوت شہم کے بوکسی ذی رائحہ کی محسوس ہوتی ہے۔ بذریعہ قوت سمع کے ادراک اصوات متصور ہے۔ اور جس بصر کی قوت نور اور لون اور اشکال اور مقادیر اور حرکات اور حسن و قبح وغیرہ سے اشیا کی خبر دیتی ہے۔ اور قوت لمس سے اشیا کی شکل کدائی اور خشکی و گرمی، سختی و نرمی، ملائمت و خشونت اور کیفیات ابعاد ثلاثہ اور حرکت و سکون مدرک ہوتے ہیں جس قوت کا جو کام ہے وہ کام اسی سے نکلتا ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ ایک قوت کا کام دوسری سے نکل جائے۔ مثلاً گرمی یا سردی جو جس کی محسوسات سے ہے وہ قوت ذوق سے مدرک نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں ایسا اتفاق پڑتا ہے کسی شے کے کھاتے وقت حلاوت اور حرارت دونوں مدرک ہوتے ہیں تو یہ صرف قوت ذائقہ کا شعور نہیں ہے بلکہ قوت لمس حرارت سے خبر دیتی ہے۔ اور جس ذوق سے حلاوت معلوم ہوتی ہے چونکہ قوت لمس کی شان سے ہے درک کرنا محسوسات کی گرمی اور سردی، رطوبت اور بیوسست، ملائمت اور خشونت، سختی اور نرمی، ثقالت اور خفیت کو جو اشیا کی صفات مختلفہ ہیں، اس لئے بعض حکماء جس لمس کی چار قسمیں سمجھتے ہیں۔ یعنی حرارت اور برودت کے درمیان ایک قوت کو کامہ جانتے ہیں۔ اسی طرح اور ملموسات متضادہ کے لئے الگ الگ قوت کا حکمہ شمار کرتے ہیں مگر یہ مذہب بالکل غلط ہے کیونکہ ان اقسام لمس کو قوت مدرکہ ظاہریہ الگ الگ تصور کرنا ایسا ہے جیسے کہ اقسام ذائقہ کو انواع قوت مدرکہ ظاہریہ الگ الگ تصور کریں۔

والخبر الصادق علی نوعین احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت علی السنة قوم لا يتصور تواطؤهم علی الکذب وهو موجب للعلم بالضروری کالعلم بالملوک الخالية فی الازمنة الماضية والبلدان النائية۔ اور خبر صادق کی دو قسمیں ہیں ایک ان میں سے خبر متواتر ہے اور وہ خبر ثابت ہے بے تغیر کے زبانوں پر ایک گروہ کی اس طرح پر کہ نہ متصور ہوا جماع اس گروہ کا جھوٹی بات پر۔ اور ایسی خبر متواتر ہے شک سبب سے واسطے علم ضروری کے جیسے علم پچھلے بادشاہوں کا زمانہ گذشتہ میں اور دور کے شہروں کا۔ یا در کھو کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق واقعہ کے ہو۔ اور خبر کا ذب وہ ہے جو مطابق واقعہ کے نہ ہو لیکن اس امر میں بحث ہے کہ مطابقت واقعہ کی اس مضمون سے لحاظ کی جائیگی جو منکلم کے بیان سے کسی طرح سمجھ میں آتا ہو یا صرف منکلم کی مراد سے معتبر ہوگی گو وہ مراد کسی طرح اس کے بیان سے سمجھ میں نہ آتی ہو۔ پس اصل یہ ہے کہ مطابقت واقعہ کی اس مضمون سے لحاظ کی جائے گی جو منکلم کے بیان سے کسی طرح سمجھ میں آتا ہو نہ کہ صرف منکلم کی مراد سے جو اس کلام سے کسی طرح اشارۃً یا کنائیہً یا کسی قرینہ سے یا کلام مابقی سے یا طرز کلام سے سمجھ میں نہ آئے۔ پس صرف اسی مراد کا مطابق ہونا اس کلام کے صادق ہونے کے لئے کافی نہیں ہے اور حق تعالیٰ نے خبر کو واسطے حاصل ہونے علم سامع کے مافی الضمیر منکلم پر موضح کیا ہے لیکن احتمال کذب منکلم بھی قصداً اور کبھی خطاً بسبب

تصور فہم اور حافظہ وغیرہ کے البتہ مانع حصول علم ہوتا ہے لہذا خبر مطلق کو اسباب علم یقینی سے نہیں گردانا ہے بلکہ ظنیات سے مانا ہے اور ظاہر ہے کہ ظنیات میں یقین کا مرتبہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ خبر جس میں علم بزوال مانع حاصل ہو ایسی خبر مع علم بزوال مانع سے کبھی یقین بالبداهت حاصل ہوتا ہے جیسے خبر متواتر میں۔ اور خبر متواتر وہ ہے جو ایسی جماعت سے حاصل ہوئی ہو جس کا اتفاق کذب پر بالبداهت عقل کے نزدیک ممنوع ہو۔ اور اس جماعت نے اسی طرح جماعت اول سے یقین حاصل کیا ہو یہاں تک کہ فتنہ ہو کسی ایک پر جو اس شخص میں سے۔ اور کبھی یقین خبر سے استدلال کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جیسے رسول علیہ السلام کی خبر جو استدلال کے بعد تصدیق ہوئی۔ چنانچہ ماقم علیہ الرحمة فرماتے ہیں:-

والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم بالاستدلالی والعلم الثابت به یضاهی العلم الثابت بالضرورة فی التیقن والثبات۔ خبر صادق کی دوسری قسم رسول کی خبر ہے جو تائید دیا گیا ہے سچے میں خدا نے تعالیٰ کی طرف سے ساتھ معجزہ کے اور خبر رسول کی واجب کرتی ہے علم استدلالی کو۔ اور جو علم اس خبر سے ثابت ہوتا ہے وہ اس علم کے برابر ہے جو ثابت ہوتا ہے بالبداهت یقین کرنے کے مرتبہ میں اور قائم رہنے کے مرتبہ میں یعنی رسول علیہ السلام کی خبر جو سچے علم استدلالی کو جو فکر و غور سے حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ استدلال دلیل میں غور و فکر کرنے کو کہتے ہیں۔ اور جو علم خبر رسول کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے وہ علم ضروری کے مشابہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ محسوسات اور بدیہیات اور متواترات سے تیقن اور ثبوت حاصل ہوتا ہے کہ شخص کو ان کی صحت پر وثوق کامل ہوتا ہے۔ ایسے ہی خبر رسول کے علم سے وثوق حاصل ہو جاتا ہے۔ جب کہ نبوت اور عصمت دلیل سے ثابت ہوئی تو احتمال کذب کا عدا اور خطا دور ہوا۔ اس صورت میں خبر رسول کے بعد استدلال کے ثابت ہوئی مفید علم قطعی ہوگی۔ شکل منطقی یوں ہے کہ یہ خبر اس شخص کی ہے جس کی پیغمبری بالمعجزة ثابت ہوئی ہے اور جو چیز ایسی ہو وہ صادق ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ خبر صادق ہے۔ پس جس طرح علم ضروری میں احتمال تیقین نہیں اور نہ تفکیک مشکک سے نازل ہو سکتا ہے، یہی حال اس علم کا ہے جو خبر رسول سے ثابت ہوا اور خبر فرشتہ اور خبر اہل اجماع اور خبر اللہ تعالیٰ خبر رسول کی قبیل سے ہے۔

واما العقل فهو سبب للعلم ایضاً۔ اور عقل بھی حصول علم کا سبب ہے۔ عقل کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قوت ہے نفس کی جس کی وجہ سے نفس علوم اور ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ عقل ایک حجت ہے کہ انسان اس سے عالم و عارف ہو جاتا ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عقل ایک چیز ہے جس سے اشیائے نادیدہ کے فہم پر وقوف و آگاہی حاصل ہو جاتی ہے۔

نفس ناطقہ کے تعقل کے چار مرتبے ہیں (۱) پہلا مرتبہ عقل ہولانی ہے کہ نفس کو اس وقت صرف معقول کے قبول کر لینے کی استعداد حاصل ہوتی ہے مگر معقول کے مفہوم اور صورت کا اس کے آئینہ ذہن میں ابھی عکس منع نہیں ہوتا۔ یہ اطفال کی حالت ہے (۲) دوسرا مرتبہ عقل بالملکہ ہے اس میں بعض ضروریات کا علم بھی آ جاتا ہے۔ اور یہ استعداد بھی پیدا ہو جاتی ہے کہ ضروریات معلومہ کے ذریعہ سے اکتساب نظریات کر سکے جس قدر جزئیات کا احساس بذریعہ حواس اور قوی کے ہوتا جاتا ہے اسی قدر اس مرتبہ میں ترقی آتی جاتی ہے (۳) تیسرے مرتبہ کو عقل بالفعل کہتے ہیں جو ضروریات حاصل ہو چکے ہیں ان کے ذریعہ سے اس وقت میں نظریات کے استنباط کا ملکہ پیدا ہو جاتا ہے (۴) چوتھا مرتبہ عقل مستفاد ہے۔ اس وقت میں نفس کے سامنے تمام نظریات جن کو اس نے ادراک کیا ہے، حاضر رہتے ہیں ان میں سے تکلیف شرعی کا مدعا عقل بالملکہ ہے۔ کیونکہ عقل میں اور علم میں مغایرت نہیں ہے۔ کوئی عاقل ایسا نہیں جو عالم نہ ہو۔ نہ کوئی عالم ایسا ہوتا ہے جس کو کچھ بھی عقل نہ ہو۔ اور علم نظریات مدعا تکلیف اس وجہ سے قرار نہیں پاسکتا کہ یہ کمال عقل پر موقوف ہے

اور کمال عقل خود نفس عقل پر موقوف ہے۔ کیونکہ اول عقل آتی ہے پھر اس کا کمال حاصل ہوتا ہے تو نظریات کا جان لینا ایسی عقل سے نہیں ہو سکتا جو مدار تکلیف قرار پائے۔ کیونکہ یہ عقل سے دوسرے زیادہ ہے پس یہ ثابت ہوا کہ صرف بعض ضروریات کا جان لینا مدار تکلیف ہونے کے لئے کافی ہے۔

عقل میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس کا ٹھکانا دل میں ہے اور اثر اس کا دماغ میں پہنچتا ہے۔ اور بعض اس کے برخلاف بیان کرتے ہیں اور فقہاء کا مذہب بھی یہی ہے۔ فخر الاسلام نے اس اختلاف کی وجہ سے گول مول بات کہی ہے یعنی لکھا ہے کہ عقل کا ٹھکانا بدن ہے۔ شرع نے اعتدال عقل کا اندازہ بلوغ کے ساتھ کیا ہے۔ لڑکا ہو یا لڑکی جب وہ بلوغ کو پہنچ جائے تو اس کی عقل معتدل مانی جائے گی۔

وما ثبت منہ بالبدانہ فهو ضروری اور جو علم عقل کے سبب ثابت ہوا جس میں غور و تامل درکار نہ ہو اسے ضروری کہتے ہیں اور یہ علمائے کلام کی اصطلاح ہے۔ ماتن کے اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ضروری اور بدہمی میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ بدہمی کی بھی یوں تعریف کرتے ہیں کہ عقل اس کی طرف التفات کرتے ہی فوراً اس کے ثبوت اور یقین کو قبول کر لے اور کسی جس یا غیر جس کی استعانت کی ضرورت نہ پڑے۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ عقل سرسری توجہ سے جان لے۔ غور و فکر کرنے اور دلیل کے لئے مقدمات قائم کرنے کی احتیاج واقع نہ ہو اس صورت میں حواس کے ذریعہ سے جو علم حاصل ہو وہ بھی ضروری ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی غور و تامل درکار نہیں ہے۔ مثلاً انسان نے ایک شے کو یا ایک شخص کو دیکھا تو بلا غور و فکر یقینی طور پر جانتا ہے کہ وہ کیا ہے اور کس حالت کے ساتھ ہے وغیرہ وغیرہ مگر یہ بھی یاد رہے کہ بالا اختیار حواس کے استعمال سے جو علم حاصل ہوا وہ ضروری نہیں ہے۔ ضروری وہی ہے جو بلا قصد و اختیار حاصل ہو۔

کالعلم بان کل الشئ اعظم من جزئہ۔ جیسے علم اس طور کا کہ کل ہر چیز کا بڑا ہے اس کے جزو سے۔ تو اس حالت میں اس قول کی صحت غور و فکر کی طرف محتاج نہیں معلوم ہوتی ہے۔ یا یہ کہ آفتاب منج نور ہے اور جتنے عدد جفت ہوتے ہیں ان کے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کا علم محتاج غور و تامل نہیں ہے۔ بے تامل ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے۔

وما ثبت منہ بالاستدلال۔ اور جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ۔ استدلال کے تین طریق ہیں۔ (۱) جزئییت سے کلیت ثابت کی جاتی ہے اس طرح کہ چند باتوں سے اس قسم کی کل باتوں کے لئے قاعدہ عام نکالتے ہیں مثلاً چند مرتبہ ہم نے دیکھا کہ جب ایک امر ہوتا ہے تو اس کے ساتھ فلاں بات بھی ہوتی ہے پس اس سے ہم نتیجہ نکال لیتے ہیں کہ اس قسم کی جتنی باتیں ہیں سب اسی طرح پر ہوتی ہیں جیسے ہم دیکھتے ہیں کہ سیدہ لہا چاندی وغیرہ جب خوب گرم کئے جائیں تو بجھل جائیں گے۔ پس قاعدہ عام یہ نکلا کہ وہاں بجھل جاتی ہیں۔ اسے استقراء کہتے ہیں۔ عموماً یورپ کے ناواقف اشخاص استقراء کے اجتہاد کی نسبت لارڈ میکن کی طرف کرتے ہیں جو مشہور انگریزی فلسفی ہے۔ اور استقراء میں فوت ہوا ہے۔ یہ غلط اس لئے ہے کہ اسطونے استقراء کی بحث نہایت وضاحت کے ساتھ اپنی منطق کی کتاب میں لکھی ہے۔ اس کے علاوہ اہل اسلام کی پرانی پرانی کتابوں میں استقراء کی بحث پائی جاتی ہے (۲) کلیت سے خبریت ثابت کی جاتی ہے۔ استقراء سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فلاں چیزیں زہر دہن ہیں۔ پس اس عام قاعدے سے جو ہم کو معلوم ہوا ہے ہم حکم لگائیں گے کہ اگر ان زہر دار چیزوں میں سے کوئی بھی کسی شخص نے کھالی ہے تو اس پر زہر نے اثر کیا ہوگا اس کو قیاس کہتے ہیں (۳) ایک جزئی سے دوسری جزئی پر دلیل لاتے ہیں۔ یعنی جزئییت سے جزئییت ثابت کی جاتی ہے۔ یہ طریقہ دلیل لانے کا بہت صاف اور صحیح ہے۔ مگر جب تک علت قطعی نہ ہو یہ صورت یقین کا فائدہ نہیں بخشتی۔ جب علت قطعی ہوتی ہے

اس وقت قیاس کی طرف رجوع کر کے یقین کا فائدہ دیتی ہے جیسے نبیذ مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے۔ قیاس ایسے دو قضیوں سے بنتا ہے کہ ان کے مان لینے سے ایک تیسرا قضیہ لازم آجائے اور اس تیسرے قضیہ کو نتیجہ کہتے ہیں اور پہلے دو مقدمات کہلاتے ہیں۔ نبیذ مسکر ہے اور ہر مسکر حرام ہے۔ دو قضیے ہیں کہ جن کے مان لینے سے یہ نتیجہ لازم آیا کہ نبیذ حرام ہے۔

فہو اکتسابی۔ یعنی جو علم حاصل ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اسے علم اکتسابی کہتے ہیں۔ کیونکہ کسب یعنی فکر و غور کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ جیسے کسی مقام سے دھواں اٹھتا دیکھ کر یہ جان لینا کہ وہاں آگ روشن ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے جو بیان کیا ہے کہ جو علم ثابت ہو عقل سے استدلال کے ساتھ اسے اکتسابی کہتے ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اکتساب اور استدلال اور اکتسابی اور استدلالی ایک چیز ہے۔ مگر بعض کی رائے یہ ہے کہ اکتسابی عام ہے۔ اور استدلالی خاص۔ اس واسطے کہ استدلالی وہ ہے جو صرف دلیل میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو۔ اور دلیل میں غور و فکر کرنے کے علاوہ جس میں حواس خمسہ ظاہر کے استعمال سے فائدہ اٹھاتے ہیں وہ اکتسابی ہے اور عکس نہیں جیسے کسی شے کو دیکھنا بالقصد حاصل ہو۔ پس جب ضروری کے معنی بیان کرتے ہیں کہ اس کا حاصل کرنا انسان کی طاقت اور اختیار سے باہر ہے تو اس صورت میں اکتسابی کا مقابل ہوتا ہے۔ اور جب ضروری کے معنی لیتے ہیں کہ غور و فکر کا محتاج نہ ہو تو استدلالی کا مقابل سمجھا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے بعض نے اس علم کو جو حواس سے حاصل ہوا اکتسابی کہا ہے۔ یعنی حاصل ہونے والا اسباب کی مباشرت سے اختیار کے ساتھ۔ اور بعض نے ضروری مانا ہے یعنی حاصل ہونے والا بدون استدلال کے۔

اب یاد رہے کہ ضروری اور کسی میں منطقیین اور منکبین کے نزدیک اختلاف نہیں ہے۔ اگر ہے تو اس قدر ہے کہ منکبین کہتے ہیں کہ ضروری اور کسی علم حادث کی قسمیں ہیں اور منطقی کہتے ہیں کہ مطلق علم کے اقسام ہیں۔ پس منکبین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا علم ضرورت اور کسب کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان دونوں میں واسطہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات اور تمام مخلوق کا علم ضروری ہے اور منطقیین کے نزدیک ضروری میں داخل ہے۔ بوجہ موقوف ہونے کے نظر پر۔

والا لہام۔ واضح ہو کہ الہام اور وحی باعتبار معنی لغوی کے قریب المعنی ہیں گو بعض مواقع استعمال میں کسی قدر ایک دوسرے سے الگ ہوں مگر اکثر جگہ دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی مراد ہوتے ہیں۔ یعنی دل میں الفار کرنا اور عرف شرع میں وحی کے ساتھ انبیاء مخصوص ہیں۔ الہام میں سب شریک ہیں۔ الہام کی دو قسمیں ہیں کیونکہ کیا تو ان کی قوت یکہ نہایت علو پر ہے یا ذرا کم۔ قسم اول انبیاء علیہم السلام ہیں قسم دوم انبیاء علیہم السلام سے کمتر درجہ کے لوگوں کا الہام ہے۔ الہام مختلف طور پر ہوتا ہے (۱) کبھی تو خواب میں ملائکہ کے ذریعہ سے۔ اور کبھی دوبارہ دل کے پاک سے ہم کلام ہو کر مستفید ہوتے ہیں۔ اور کبھی مغیبات عالم مثال میں مشکوک ہو کر دکھائی دی جاتی ہیں (۲) کبھی حالت بیداری میں یقینوں صورتیں پیش آتی ہیں۔ غیر انبیاء کا الہام غالباً پہلی تین صورتوں پر مبنی ہوتا ہے۔ اور حالت بیداری میں خدا سے کلام کرنا اور بلا واسطہ ناموس اکبر الہام کا ہونا یہ انبیاء علیہم السلام کا خاصہ ہے۔ اسی جگہ سے یہ بات ٹھہر گئی ہے کہ غیر انبیاء کا الہام ظنی ہے۔ گوان کو اس پر پورا اعتماد ہو جائے مگر بغیر قرائن خارجیہ کے وہ الہام غفیت کے رتبہ سے نہیں نکلتا۔ اسی لئے اس کا نام الہام اولاس کا وحی اس فرق کے لئے اصطلاح میں مقرر ہوا۔

لیس من اسباب لمعرفة الشئ عند اهل الحق۔ یعنی الہام کسی شے کی صحت کی معرفت کا سبب نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس سے کوئی حکم حلت اور حرمت اور صحت اور فساد اشیاء کا ثابت نہیں کیا جاتا اور یہ مذہب منکبین کا ہے۔ صوفیہ اور بعض

شعبہ کے نزدیک اسباب علم سے الہام بھی ہے مگر اکثر متکلمین خصوصاً اشاعرہ و ماتریدیہ نے اس کو اسباب علم سے شمار نہیں کیا ہے۔ کیونکہ کوئی ایسی علامت اس کے ساتھ موجود نہیں ہوتی جس سے معلوم ہو سکے کہ یہ من عند اللہ ہے اور حجت ہونے کے قابل اور مطابق واقع کے ہو۔ اور نیز الہام میں مزاحمت، وہم و خیال اور کدورات نفسانی و شیطانی مانع حصول علم یقینی ہیں۔ گو اس شخص کو جس کو الہام ہوتا ہے اس پر پورا اعتماد ہو جائے مگر بغیر قرائن خارجیہ کے نفس الہام ظنیت کے رتبے سے نہیں نکلتا۔ اس لئے اسباب علم میں سے نہیں شمار کیا جاتا۔

والعالم لغت میں عالم نام ہے اس چیز کا جس سے کوئی چیز جانی جائے پھر استعمال اس کا اس چیز میں شائع ہو گیا جس سے صالح جانا جاتا ہے اور وہ ماسوی اللہ ہے موجودات میں سے۔ یعنی مخلوقات جو ہر ہو یا عرض، اس لئے کہ چیزیں ممکن ہیں اور محتاج ہیں طرف مؤثر کے جو واجب الوجود ہے اس لئے وجود صالح پر دلالت کرتی ہیں۔ اور صفات باری تعالیٰ اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ اگر وہ عین ذات نہیں ہیں تو غیر بھی نہیں ہیں بلکہ قدیم غیر مخلوق ہیں۔ پس ہر موجود عالم ہے اس واسطے کہ وہ اس میں سے ہے جس سے صالح جانا جاتا ہے۔ اسی لئے عوالم اس کی جمع آتی ہے۔

بجميع اجزائه محدث۔ یعنی عالم سارے اجزاء کے ساتھ محدث ہے۔ یعنی اول نہ تھا پھر خدا نے پیدا کیا خواہ وہ عالم از قسم اجسام ہو جیسا کہ نباتات و جمادات و حیوانات۔ خواہ از قسم اجرام ہو جیسا کہ آسمان اور آفتاب عالم قدیم نہیں ہے۔ کیونکہ جو قدیم ہے وہ تغیر تبدیل نہیں پاتا ایک ہی حال پر رہتا ہے۔

تنبیہ:- شیخ اکبر کا جو قول ہے۔ "ولا علم للعالم مدۃ" یہ حدوث عالم کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ مدت معین ابتداء پیدا شد عالم سے اب تک معلوم نہیں ہے۔ اور دلیل عالم کے حدوث پر اس طرح ماقم بیان کرتے ہیں:-

اذ هو اعیان و اعضاء۔ فالاعیان مآلہ قیام بذاتہ۔ اس لئے کہ وہ اجزاء اعیان اور اعضاء ہیں۔ اعیان وہ ممکنات ہیں جن کا قیام اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ یعنی اپنی ہستی میں کسی دوسری چیز کی ہستی کے تابع نہ ہوں۔ جیسے حجر و شجر و زمین و آسمان وغیرہ ہیں۔ تیام بالذات سے مراد یہ ہے کہ بالذات اس قابل ہو کہ اس کی طرف اشارہ حسی کر سکیں۔ اور یہ تو جہیم نے اس واسطے کی ہے کہ متکلمین کی اصطلاح میں عین کی تعریف جسے حکما جوہر کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں حادث متغیر بالذات کے ساتھ واقع ہوتی ہے۔

و هو اما مرکب و هو الجسم۔ اور وہ ممکن جو قائم بالذات ہے اگر مرکب دویا زیادہ اجزاء سے تو اسے جسم کہتے ہیں۔ اشاعرہ و ماتریدیہ اور معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ جسم اس مرکب کا نام ہے جو ان اجزاء کے مؤلفہ سے بنتا ہے۔ اور قاضی ابوبکر کہتے ہیں کہ ہر ایک جزو جسم ہے اور یہ باطل ہے اس لئے کہ تالیف عرض ہے۔ اور عرض ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ پس تالیف ہر ایک جزو کے ساتھ کیسے قائم ہو سکتی ہے اور جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا تو ہر ایک جزو کو جس سے کہ جسم مرکب جسم نہیں مان سکتے۔ جسم وہی مرکب ہے جس کے ساتھ تالیف قائم ہے۔ بغرض قاضی کی یہ ہے کہ اجزائے لاتیجری سے جسم کے مرکب ہونے کے بعد کوئی اور چیز اس میں موجود نہیں ہو جاتی۔ وہی اجزائے لاتیجری رہتے ہیں انھیں کو جسم کہتے ہیں۔ اور جمہور کی یہ رائے ہے کہ بعد تیار ہونے جسم کے ایک نئی بات سوائے اجزاء کے پیدا ہو جاتی ہے اور وہ تالیف اور اتصال ہے۔ یہ اجزاء تالیف کے لحاظ سے جسم ہیں۔ اور باللاحظ اس کے جزو لاتیجری۔ اور قاضی اس اتصال اور تالیف کو کوئی علیحدہ چیز نہیں قرار دیتے۔

او غیر مرکب کا لجوہ و هو الجزء الذی لا یتجزی۔ یا وہ ممکن جو قائم بالذات ہے، مرکب نہیں ہے جیسے جوہر اور وہی جزو لاتیجری ہے۔ یعنی ایک ایسا جزو ہے جس کی تقسیم نہ ہو سکے۔ اس کو جوہر اور جوہر فرہ بھی کہتے ہیں۔ فلاسفہ جسے جوہر کہتے ہیں اس

کا نام ممکن کی اصطلاح میں عین ہے، اسی لئے ان کے یہاں عرض کے مقابل عین ہوتے ہیں۔ اور حکما عرض کے مقابل جوہر کہتے ہیں۔ اہل دانش کا حقیقت جسم مفرد میں بہت اختلاف ہے۔ بعض فلاسفہ قدیم اور جمہور متکلمین کی یہ رائے ہے کہ وہ اجزائے لاتیجری سے مرکب ہے۔ مثلاً ہم نے ایک ماشہ میں پانی کو گھس کر ملایا پھر اس پانی میں سے ایک قطرہ نیکر من بھر پانی میں ملایا پھر اس میں بھر پانی میں سے ایک قطرہ سیر بھر دو دھیں ملایا تو تمام اجزاء اس نیل کے دو دھیں ایسے منتشر ہو جاتے ہیں کہ دو دھ کی رنگت میں کسی طرح کا تغیر مشاہدہ نہیں ہوتا ہے۔ اور وہ اجزاء ہمارے حواس سے مدرك نہیں ہو سکتے ہیں۔ پس خیال کرنا چاہئے کہ کس قدر باریک اجزاء اس نیل کے ہوئے ہیں۔ اور ان اجزاء غیر محسوسہ سے ترکیب اس نیل کے جسم کی متکلمین کے نزدیک چونکہ جسم اجزائے لاتیجری سے ترکیب پاتا ہے۔ اسی لئے کسی جسم کے اجزاء میں اتصال نہ ہوگا۔ بلکہ فی الحقیقت سبب تفصل ہوں گے۔ گو ظاہر میں وہ انفصال اس وجہ سے محسوس نہ ہو سکتا ہو کہ اجزاء کے جوڑوں کی جگہ بہت باریک ہوتی ہے۔ مگر حکمائے مشائین اور مشرقین بلکہ بعض متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے۔ تمام حکمائے یورپ بھی جو طبقہ مشائین سے تھے وجود ہیولی کے قائل تھے ان کا یہ خیال تھا کہ اجسام میں علاوہ ایسے خفائی مثلاً طول و عرض و عمق و لون و دینت و صلابت و برودت و حرارت بالفعل وغیرہ کے کوئی ایسی شے بھی داخل ہے جس میں یہ خفائی پائے جاتے ہیں۔ اور وہ شے وہی ہے جسے حکمائے مشائین ہیولی کہتے ہیں اور وہی ہیولی ان حکماء کے نزدیک علت مادہ ہے جو تمام اجسام یعنی اپنی معلومات میں داخل ہے۔ پس ہیولی کا قیاس اعضاء پر لحاظ کرنے سے نتیجہ ہوا ہے ہیولی کی تعریف حکمائے ایشیا کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور وہ فی نفسہ متصل ہے اور نہ متفصل ہے اور نہ واحد ہے وحدت اتصال کی رو سے اور نہ کثیر ہے کثرت انفصالی کی رو سے مٹی ریت حیوان نطفہ لوم پتھر وغیرہ ہر طرح کی ہستیت بھی یہی قبول کرتا ہے، اسی کو مادہ بھی کہتے ہیں۔ یہ مورایسے ہیں جن سے ہیولی کا وجود مسلم مانا جاتا ہے۔ پس اجسام عالم میں جو چیز انفصال قبول کرتی ہے اسے اصطلاح میں "ہیولی" کہتے ہیں۔ اور اس اتصال کو "صورت جسمیہ" کہتے ہیں۔ صورت جسمیہ ہیولی میں حلول کئے ہوئے ہے یعنی ہیولی محل ہے اور صورت حال۔ حلول اہل حکمت کی اصطلاح میں ایک چیز کی خصوصیت دوسری چیز کے ساتھ اس طرح پیدا ہو جانے کو کہتے ہیں کہ ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسرے کی طرف اشارہ ہو۔ اشارہ میں متمازن نہ ہو سکیں جب انواع اجسام پر اتصال و انفصال وارد ہوتے ہیں تو صورت جسمیہ اتصال قبول کرتی ہے۔ اور ہیولی انفصال۔ کیونکہ ایک ہی چیز اتصال و انفصال میں قبول کر گیتی پس لازم آئے کہ جسم میں جو جزو متصل ہے وہ غیر ہے اس جزو سے جو انفصال کا قابل ہے۔

اگر لفظ کے ایک مشہور حکیم برکلی نے لکھا ہے کہ ہم ایسے موجود کا جس کی حقیقت دریافت نہیں ہو سکتی زہن ہمارا قرار نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ یہ خیالی موجود (ہیولی) حکماء کا دماغی مخلوق ہے۔ اور ایک شے محض بیکار ہے اور حقیقت مؤید مذہب دہریہ ہے۔ یہ قول برکلی کا قابل لحاظ ہے۔ فی الحقیقت اگر اس مخلوق دماغی یعنی ہیولی کے وجود سے انکار کیا جائے تو مذہب دہریہ کو مسرطعانے کا موقع نہ ملے۔ کیونکہ منجہ چار علی ناقصہ کے علت مادہ وہ بلا ہے جس کی وجہ سے خلق عالم میں خدائے تعالیٰ کی محتاجی ثابت ہوتی ہے۔ قدم عالم نفی حشر اجساد اور دوام حرکات افلاک اور امتناع خرق و النیام وغیرہ اسی ہیولی کے اثبات پر مبنی ہیں۔ بہر حال پھر برکلی لکھتا ہے کہ ہم ایسی شے نامعلوم کے وجود کا اقرار نہیں کر سکتے۔ ہاں اگر مادہ سے مراد وہ شے ہے جسے ہم دیکھ سکتے ہیں، چھو سکتے ہیں، ذائقہ کر سکتے ہیں تو ہم کو وجود مادہ سے انکار نہیں ہے۔ لیکن اگر مادہ سے کوئی ایسی شے مراد ہے کہ اسے کوئی شخص نہ دیکھ سکتا ہے نہ چھو سکتا ہے نہ ذائقہ کر سکتا ہے تو ہم ایسی شے کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ عوام کو جب یہ خبر پہنچی کہ برکلی وجود مادہ کا منکر ہے تو انھوں نے برکلی پر طوفان باندھا۔ کیونکہ عوام کے خیال میں مادہ سے مراد وہ شے ہے جو چھوئے جانے، چکھے جانے یا دیکھے

جملے کے قابل ہے۔ انہیں کیا خبر کہ حکما کے نزدیک مادہ سے مراد وہ شے نہیں جسے حواس خمسہ ظاہرہ سے تعلق ہو۔ برکلی کے انکارِ مادی کو عوام تو درکنار ڈاکٹر جانسن جیسا پڑھا لکھا آدمی بھی نہ سمجھ سکا چنانچہ جب برکلی نے وجودِ ہیولی سے جانسن کے سامنے انکار کیا تو جانسن نے اثباتِ ہیولی میں ایک لات پتھر پر بطلانِ برکلی کی نظر سے ماری۔ یہ جواب ڈاکٹر جانسن کا کیسا نادانی سے مملو تھا۔ اگر برکلی کسی پتھر کے طول و عرض و عمق و وزن و صلابت وغیرہ سے انکار کرتا تو جانسن کی لات سے برکلی کے انکارِ مادی کو چوٹ لگتی۔ برکلی حقائقِ موجودہ کا منکر نہ تھا۔

والعرض ما لا یقوم بذاتہ ویحدث فی الاجسام والجواهر۔ اور عرض وہ ہے جو قائم نہ ہو اپنی ذات کے ساتھ بلکہ اس کا قیام غیر کے ساتھ ہو۔ اور وہ پیدا ہوتا ہے جموں میں اور جوہروں میں۔ عرض کا اجسام و جوارہر کے ساتھ قیام اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں اشارہ حسی ہیں ممتاز اور الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ عرض کی اس تعریف سے یہ بخوبی ثابت ہو گیا کہ جسم اعراضِ مجتمہ کا مجموعہ نہیں ہے جیسا کہ نظام اور بخار معتزل کی رائے ہے۔ کیونکہ عرض خواہ واحد ہو یا متعدد بذاتِ خود قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے قیام کے لئے اعیان کا ہونا ضروری ہے جیسے رنگ کپڑے پر اور حرکات کا غذا پر۔ کپڑا اور غذا کا جسم ہیں کہ بذاتِ خود قائم ہیں۔ اور رنگ اور حرکات عرض ہیں کہ بوسیہ کا غذا اور کپڑے کے ان کا قیام ہے۔ تعریف مذکور میں قیام بالآخر سے مراد یہ ہے کہ اپنے تجزیہ میں غیر کا محتاج ہو۔ اور اس مراد کے لینے کی ضرورت یہ ہے کہ تشکیل نے عرض کی تعریف یوں کی ہے کہ عرض ایک موجود ممکن ہے جو قائم ہوتا ہے کسی متجزی کے ساتھ اور اس تعریف سے اعدام اور سلب نکل گئے کہ وہ موجود نہیں ہوتے۔ اور اعیان بھی نکل گئے کہ وہ بذاتِ خود قائم ہوتے ہیں۔ اور قید ممکن سے ذاتِ باری اور صفاتِ باری بھی نکل گئے۔ ابوہذیل علاق معتزلی اور اس کے اصحاب کی رائے یہ ہے کہ عرض بھی قائم بذاتِ خود ہوتا ہے یعنی محتاج محل نہیں۔ اس واسطے کہ اس نے ایسا ارادہ عرضی ثابت کیا ہے کہ جس کے لئے کوئی محل نہیں۔ اور اللہ کو اس کا مریضہ نہیں مگر اس کی یہ رائے ناپسند کی گئی ہے۔ ہر رنگ اور روشنی اور آواز اور مزہ وغیرہ اعراض کا اپنے حواس سے ادراک کرتے ہیں۔ اور پھر اس پر ہم کو یقین ہے کہ وہ بذاتِ خود قائم نہیں۔ خاص اللہ کے لئے ایسا ارادہ ثابت کرنا بڑی ہٹ دھرمی ہے۔ اس کی نسبت تو خدا اور غیر خدا دونوں کی طرف برا ہے۔

واضح ہو کہ موجود دو قسم کا ہے۔ واجب یا ممکن جس کا وجود بلحاظ اس کی ذات کے ضروری ہو اسے واجب کہتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات۔ اور جس کا وجود بلحاظ اس کی ذات کے ضروری نہ ہو وہ ممکن ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے سوا تمام موجودات۔ اور ممکن الوجود دو قسم پر ہے۔ عین اور عرض۔ پس اگر عین تقسیم ہو سکتا ہے تو اسے جسم کہا کرتے ہیں۔ اور اگر تقسیم نہیں ہو سکتا تو جوہر اور جزو و لا تجزئ کہلاتا ہے۔ پس ان کے نزدیک تمام عالم انہیں قسموں میں منحصر ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جوہر دو قسم پر ہے۔ مجرد و غیر مجرد۔ مجرد اسے کہتے ہیں جو متجزی نہ ہو۔ یعنی اس بات کے قابل نہ ہو کہ اس کی طرف اشارہ حسی ہو سکے۔ تشکیل اس کے منکر ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جوہر کے پانچ افراد ہیں (۱) ہیولی (۲) صورت جسمیہ یا نوعیہ (۳) جسم (۴) نفس (۵) عقل۔ اور عقل دس ہیں۔ جوہر کی پچھلی دونوں قسمیں مجردات ہیں اور پہلی تینوں مادیات۔ جو لوگ عقول مجردہ کو ملائکہ کہا کرتے ہیں وہ حکما کی اصطلاح کو اسلام کے پردے میں چھپاتے ہیں۔ اسلام میں ملائکہ کہتے ہیں اجسام لطیف نورانی کو جو مختلف اشکال کے ساتھ شکل ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے پورا جوہر اس ہوتے ہیں۔ اور حکما کے نزدیک عقل ایک ایسا موجود ممکن ہے کہ نہ جسم ہے اور نہ حال ہے جسم میں۔ اور نہ جسم کا جزو ہے بلکہ جوہر مجرد ہے مادہ سے اپنی ذات اور فعل میں یعنی نہ جسم ہے نہ جمالی اور نہ اس کے کام موقوف ہیں جسم کے ساتھ متعلق ہونے پر۔ فلاسفہ کے نزدیک عرض کی نویں ہیں (۱) کیف (۲) کم (۳) آئین (۴) مٹی (۵) اضافت (۶) وضع (۷) فعل (۸) انفعال (۹) ملک مگر ساری

ممکنات کے ان مقولات عشر میں منحصر ہونے پر حکما کے پاس کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس پر اعتماد ہو سکے۔ جس قدر انہوں نے اثباتِ حصر پر لاکھ سے زور باندھا ہے وہ محض استقرائے ناقص ہے جس کو علم کلام کی کتبِ مطولات میں علمائے اسلام نے بڑی شد و مد سے رد کر دیا ہے اعراض کی تقسیم علمائے اسلام یعنی متکلمین نے دوسرے طور پر کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عرض دو قسم پر ہے۔ ایک تو وہ کہ ذاتِ حیات سے خصوصیت رکھتا ہے۔ جیسے غرضیات اور کچھ حیات سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسے حواس کے ذریعہ سے ادراکات اور علم اور قدرت اور ارادہ اور کرامت اور شہوت اور نفرت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جسے ذاتِ حیات کے ساتھ کوئی خصوصیت نہیں ہے جیسے حرکت اور سکون اور اجتماع اور افتراق۔ اس طرح وہ اشیاء جو حواس خمسہ سے محسوس ہوتی ہیں۔ جیسے آواز اور رنگ اور بو اور مزہ اور حرارت اور برودت وغیرہ۔

کالالوان والاکنوان والطعوم والروائح۔ جیسے رنگ مثلاً سیاہی و سفیدی اور اکوان اور مزے اور بوئیں۔ مصنف ح نے عرض کی یہ چار مثالیں دی ہیں۔ اکوان کون کی جمع ہے۔ اور مراد اس سے وجود خاص ایک حالت خاص کے ساتھ ہے۔ کون اصطلاح متکلمین میں عرض آئین کا قائم مقام ہے جو اصطلاح فلاسفہ میں شے کے مکان میں ہونے سے عبارت ہے۔ اور متکلمین نے سوائے آئین کے باقی تمام مقولات نسبہ سے جن کو حکما نے ثابت کیا ہے، انکار کیا ہے۔ صرف ممتزنی نے حکما کی رائے سے اتفاق کیا ہے۔ کون کی چار قسمیں ہیں (۱) اجتماع (۲) افتراق مثلاً قُرب اور بُعد (۳) حرکت (۴) سکون۔

مصنف ح حدود عالم کے باب میں صرف اس قدر کہہ کر خاموش ہو گئے کہ وہ اعیان و اعراض ہے۔ اس لئے میں حدود عالم کی دلیل کو تمام کرتا ہوں اور مصنف ح نے جو اختصار کی وجہ سے دلیل کھولنے سے چھوڑ دی اسے کھولتا ہوں۔ عالم قدیم نہیں حادث ہے کیونکہ وہ اعیان و اعراض کا مجموعہ ہے اور تمام اعراض حادث ہیں۔ بعضے کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہے۔ مثلاً سیاہی کے بعد سفیدی، یا گرمی کے بعد سردی یا نور کے بعد ظلمت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز قدیم ہوتی ہے وہ کبھی فنا نہیں ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ اعراض قدیم نہیں ہیں اور یہی مدعا ہے۔ اور اعیان بھی سب حادث ہیں۔ کیونکہ عین یا نور جسم ہے یا جوہر فرد پس ہر جسم اور جوہر حرکت اور سکون عارض ہے، اس لئے کہ ان کے واسطے مکان یا حیز یعنی پھرنے کی جگہ تو ضرور ہے۔ پس اگر اس آن سے پہلے بھی اس حیز یا مکان میں تھے تو ساکن ہیں ورنہ متحرک۔ اور حرکت و سکون بہ سبب عرض ہونے کے حادث ہیں۔ پس یہ جسم اور جوہر کچن کو یہ حرکت اور سکون عارض ہے حادث ہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ حادثات ازل میں پائے جائیں اور قدیم کہلائیں اور یہ محال ہے پس جب اعیان اور کل اعراض کا حادث ہونا ثابت ہوا تو کل عالم کا حادث ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ کیونکہ کل عالم انہیں دو میں منحصر ہے۔

والمحدث للعالم هو الله۔ اور پیدا کرنے والا عالم کا اللہ ہے جو اپنی ہستی میں غیر کا محتاج نہیں ہے، خود اپنی ذات سے قائم ہے اور تمام عالم کو اس نے قائم کیا ہے جب کوئی یہ کہے کہ خدا نے تمام موجودات کو مخلوق کیا ہے تو اس قول سے مدعی مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ایک یہ کہ تمام موجودات کو اشکال موجودہ یعنی صورت جسمیہ بخشی۔ دوسرے یہ کہ جو کچھ موجودات اس وقت ذاتی وجود ہیں قبل مخلوق ہونے کے معدوم تھے۔ خالق نے معدومات کو موجودات کر دیا۔ معنی اول پر لحاظ کیجئے تو مستطاب ہو گا کہ پہلے عالم مادی کو وجود خدائے تعالیٰ نے اپنی قدرت سے موجودات کو اشکال مختلف عنایت فرمائیں۔ اس صورت میں خدائے تعالیٰ کو کوڑہ گر سے بہت فرق نہیں ہے۔ اظہار صنعت کے کم و بیش کا فرق ہے۔ ایسا خیال خدائے تعالیٰ کی نسبت خلاف عقائدِ دینیہ کے ہے۔ اگر معنی ثانی کا لحاظ کیجئے تو معدوم سے موجود ہونا سمجھیں نہیں آتا۔ اس صورت میں بھی علتِ مادیہ کی نسبت گفتگو رہ جاتی ہے۔ اور علتِ مادیہ کا وجود با داخل ذاتِ باری تعالیٰ یا خارج ذاتِ باری مقصور ہے۔ پہلی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کے مادی ہونے سے چارہ نہ ہو گا۔ دوسری صورت میں ہر طرح علتِ مادیہ یعنی عالم مادی کا وجود قدیم ثابت ہو گا۔ اگر اس عالم مادی کو ہیولی کہئے تو معلوم ہوا کہ ہیولی کو ذاتِ باری نے نہیں مخلوق کیا ہے۔ علت و معلول کی بحث

میں فکر کرنے سے ایک خدشہ عظیم پیدا ہوتا ہے۔ پس اثباتِ وجود خدا تمہیں ایسی دلیلیں پیش کرنا جو علت و معلول کی بحث پر مبنی ہوتی ہیں مثلاً یہ قول کہ مخلوقات کے دیکھنے سے خالق کا علم حاصل ہوتا ہے ایسے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں جو خدا کا اہل اسلام اور دیگر موجدین کا مذکور دین ہے لیکن انکارِ حیوانی سے علتِ مادہ کی بدولت جو آفت پیدا ہوتی ہے وہ دور ہو جاتی ہے۔

الواحد یعنی سب کا کرنے والا عالم کا اکیلا ہے۔ کوئی اس کا شریک نہیں ہے۔ قرآن پاک میں توحید کی بے شمار دلیلیں آئی ہیں ایمان درست کرنے کی وہی دلیلیں اہل علم و ایمان کے نزدیک کافی ہیں کسی دوسرے شخص کے بیان و برہان کی حاجت نہیں۔ اور عملاً دلیل صانع عالم کی توحید کی دلیل میں برہانِ نمانع ہے جو اس آیت سے بھی مستفاد ہوتی ہے لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا یعنی اگر آسمان و زمین میں بہت سے معبود ہوتے تو ان نظامِ جہان کا بگڑ جاتا۔ کیونکہ اگر دو ہوتے تو دو قدرت والے ہوتے یا ایک عاجز ہوتا تو جو عاجز ہوتا وہ خدائی کے لائق نہ ہوتا۔ اور دونوں قدرت والے نہیں ہو سکتے کیونکہ ان کی آپس میں مخالفت ممکن ہوگی اگرچہ بالفعل آپس میں اتفاق ہو۔ مثلاً ان میں سے ایک زید کو مارنا چاہے اور دوسرا اسی وقت اس کے لئے زندگی چاہے۔ پس ضرور ہے کہ یا اس کے لئے موت ہوگی یا زندگی۔ کیونکہ دونوں باتوں کا ایک وقت میں پایا جانا محال ہے پس اگر اس کو موت ہوتی تو جس نے اس کی زندگی چاہی تھی وہ عاجز ہو گیا اور اگر وہ زندہ رہا تو جس نے اس کے لئے مرنا چاہا وہ عاجز ہوا۔ بہر تقدیر دونوں میں سے ایک کو ضرور عاجز ہونا پڑا اور جو عاجز ہے وہ عالم کا سب کا کرنے والا اور واجب الوجود بھی نہیں ہے۔ اور عاجز مگر خدا نہیں ہو سکتا ہے۔

سوال - ہو سکتا ہے کہ دونوں اتفاق کر لیں یا آپس میں یہ مخالفت ہی ممکن نہ ہو۔ کیونکہ اس سے محال لازم آتا ہے۔ یا دونوں کے ارادے ایک شخص پر جمع نہ ہو سکیں۔ **جواب** بالفعل اگرچہ اتفاق ہو لیکن مخالفت بھی ممکن ہے کیونکہ ہر ایک کو زید کے مارنے اور زندہ کرنے کا ارادہ ممکن بالذات ہے اور یہی معنی امکان کے ہیں۔ اور محال و دو خدا فرض کرنے سے لازم آتا ہے نہ امکان اختلاف سے دونوں کے ارادہ کا جمع ہونا بھی ممکن ہے ہاں دونوں کی مرادیں جمع نہیں ہو سکتی ہیں کہ زید زندہ بھی رہے اور اسی وقت میں مر بھی جائے۔

القدیم۔ ہمیشہ سے ہے اس کی ہستی کو ابتداء نہیں ہے چنانچہ قرآن میں آیا ہے **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ** یعنی وہ اللہ تعالیٰ اول حقیقی ہے کہ اس کے لئے ابتداء نہیں اور آخر حقیقی ہے کہ اس کے لئے انتہاء نہیں ہے کیونکہ اگر وہ ازلی اور قدیم نہ ہو بلکہ عدم کے بعد موجود ہو تو بالقرور کسی اور کے پیدا کرنے سے پیدا ہوگا۔ اور وہ پیدا کرنے والا ہلکا عالم میں داخل ہوگا۔ کیونکہ اس کی ذات و صفات کے سوا جو کچھ ہے عالم میں داخل ہے علامتہ کل عالم کا پیدا کرنے والا اللہ ہے۔ علاوہ اس کے عالم کا پیدا کرنے والا حقیقت میں وہی اور ہوگا کہ جس نے اللہ کو پیدا کیا ہے۔ پس لازم آئے گا کہ بعض عالم نے عالم کو پیدا کیا ہے اور یہ محال ہے۔ اور البتہ انتہا سلسلہ وجودات کی ایک ذات کی طرف کہ وہ خود اپنی ذات سے مستقل ہو کر پیدا ہو جائے۔ ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور غیر قدیم ہو نا نقصان سے خالی نہیں۔ اور جس ذات میں نقصان ہوتا ہے اس کی طرف کمال قدرت مضاف نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کو کمال قدرت کی صفت حاصل ہوتی تو اپنے آپ کو ناقص نہ سمجھوڑتا۔

آلِ حِجَّتِ - اور صانعِ عالم زندہ ہے۔ کیونکہ علم و قدرت اور ارادہ حیات کے بدون ممکن نہیں ہے۔ یہاں حیات کے معنی وہ نہیں ہیں جو علمائے طبیعیات مراد لیتے ہیں۔ یعنی قوتِ حس اور قوتِ تغذیہ اور وہ قوت جو اعتدالی نوعی کے تابع ہوتی ہے اور اس کے طفیل تمام توائے حیوانی حاصل رہتے ہیں۔ بلکہ حیات سے مراد بقا اور وجود ایسی حالت کے ساتھ ہے کہ اشیاء کو ادراک کر سکے اور ان پر قدرت حاصل ہو۔

القادر اور قدرت والا ہے ہر چیز پر ممکنات سے موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود کر سکتا ہے۔ آسمان کو زمین اور زمین کو

آسمان اور کافر کو ملی اور ولی کو کافر بادشاہ کو فقیر اور فقیر کو بادشاہ بنا سکتا ہے۔ غرض کسی چیز سے وہ عاجز نہیں ہے۔ ہر چیز کی اس کو قدرت ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو صفت قدرت حاصل نہ ہو تو لازم آئے گا کہ وہ عاجز محض اور بیکار ہو جائے۔ پس عالم کا پیدا کرنا بالکل باطل ہو جائے۔ کیونکہ عاجز سے عالم کا پیدا کرنا محال ہے۔ پس جب تمام عالم اس کا پیدا کیا ہوا ہے تو اس کو مقدور پر قدرت بھی ہے اَلْعَلِیْمُ۔ جانتے والا ہے ہر جزئی و کلی کا ازل ہی سے۔ کیونکہ مخلوقات میں اس نے بہت سے فائدے رکھے ہیں۔ اور یہ بے علم ممکن نہیں۔ سارے امامیہ حکم کیہ اور اثنا عشریہ میں سے بہت سے علما جیسے صاحب کنز العرفان کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم وقوع سے قبل نہیں ہے۔ اور یہ بالکل کلام اللہ کے خلاف ہے۔ سورہ طلاق میں ہے اِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا۔

اللہ تعالیٰ کے علم میں سوائے ہر چیز - سورہ بقرہ میں ہے، اَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ يَجْعَلُ شَيْءٌ عَلِيمٌ جان رکھو اللہ ہر چیز کو جانتا ہے۔ اور روایات ایسی ہیں کہ بظاہر دلالت کرتی ہیں حدوثِ علم الہی پر وقت حادث ہونے اشیاء کے جیسے لَمَّا يَعْلَمُ اللّٰهُ اَنَّ بَيْنَ جَاهِلِيَّاتِ مَعَكُمْ وَيَعْلَمُ الصّٰبِرِيْنَ۔ یعنی ابھی معلوم نہیں کئے اللہ نے جو لوگ نہ والے ہی تم میں اور معلوم کرے ثابت قدم رہنے والوں کو۔ اسی طرح جن آیات میں امتحان اور جانچ کا ذکر ہے اُن سے حدوثِ علم الہی پر وقت حادث ہونے اشیاء کے استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ اس علم سے کشفِ حال اور خارج میں تمیز ہو جانا مراد ہے، نہ کہ معنی حقیقی۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ شئی کا ایجاد کرنا بدون علم اس شے کے محال ہے۔ اور خود علی بن ابراہیم قمی اشاعہ شری نے منصور بن حازم سے روایت کی ہے کہ امام جعفر صادق ابن محمد باقر علیہ السلام نے فرمایا کہ جو کوئی یہ اعتقاد کرے کہ کوئی چیز آج کے دن ایسی موجود ہو سکتی ہے جو کل خدا کے علم میں نہ تھی، اللہ تعالیٰ اسے دُعا کرے۔ اللہ تعالیٰ کے علم میں ہر چیز ہے خواہ پیدا ہو چکی ہو یا کبھی پیدا ہو۔

اَلْبَصِيرُ - دیکھنے والا ہے۔ اور اس کی بینائی آنکھ کی محتاج نہیں ہے۔ اور دور و نزدیک اور روشن و تاریک اس کی بصارت کے آگے یکساں ہے۔

اَلشَّيْءُ الْمُرِيدُ۔ چاہنے والا اور ارادہ کرنے والا ہے یعنی ممکنات میں سے کوئی چیز خدا کی مشیت اور ارادہ سے باہر نہیں ہے۔ جب تک اس کی خواہش اور ارادہ نہ ہو کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آتی۔ کیونکہ قدرت خدا کی نسبت ممکن کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہے۔ پس ایک ایسی صفت کا ہونا بھی ضروری ہے کہ وہ عدم پر وجود کو ترجیح دے۔ اور وہی صفت ارادہ ہے اور عقل بالبدایت حکم کرتی ہے اس بات کا کہ عالم جو اس نظام و استحکام اور عجائب و غرائب کے ساتھ موجود ہے اس کی آفریدگار وہی ذات ہوگی جس کو صفت مشیت و ارادہ دونوں حاصل ہوں۔

لَيْسَ بِعَرَضٍ - نہ عرض ہے اس لئے کہ خدا اپنی ذات سے قائم ہے۔ اور عرض اُسے کہتے ہیں جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہے۔ مثلاً رنگ و شکل۔

وَلَا حِشْمَ۔ اور نہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔ کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوتا تو اس کے واسطے مکان بھی ضرور ہوتا اور یہ باطل ہے۔ دوسرے جسم مرکب ہوتا ہے اور خدا نے تعالیٰ ترکیبے منزہ ہے، اس لئے کہ ترکیب کو حدوث لازم ہے، اور ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اجزاء میں اور اس میں مغائرت ہو ا کرتی ہے۔ اور جس کو غیر کی طرف احتیاج ہو وہ خدا کی شایان نہیں اور وجود کا سلسلہ بغیر ایسی ایک ذات کے جو کسی کا محتاج نہ ہو اور سب اس کے محتاج ہوں قائم نہیں رہ سکتا اس واسطے کہ عالم میں بالکل احتیاج دیکھی جاتی ہے۔ اور جب ہر چیز دوسرے کی محتاج ہوئی تو ضرور ہوا کہ ایک ذات ایسی ہو کہ سب کی احتیاج اس کی طرف منتہی ہو

اور وہ محتاج کسی کی طرف نہ ہوا اور اگر ایسا نہ ہوتا احتیاج کا سلسلہ منقطع نہ ہو۔

وَلَا جُزْءٌ مِّنْهُ۔ اور نہ جوہر ہے۔ اور جوہر سے مراد یہاں جزو لا یتجزیٰ ہے۔ اور خدا تعالیٰ جوہر اس وجہ سے نہیں ہے کہ جوہر جزو جم ہے اور تجزیہ بھی ہے۔ اور خدا تعالیٰ جسم اور چیز سے منزہ ہے پس جوہر نہ ہوگا اور جوہر اور عرض ممکن ہوتے ہیں واللہ تعالیٰ ممکن نہیں ہے۔

وَلَا مَصْنُوعٌ۔ اور نہ صورت بنایا گیا ہے۔ یعنی خدا تعالیٰ کی کوئی صورت اور شکل نہیں ہے جس طرح انسان کی یا گھوڑے کی یا درخت کی شکل ہوتی ہے۔ اور حدیث میں جو آیا ہے اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ۔ اور کتاب پیدائش کے باب اول درس ۲۶ میں ہے کہ خدا نے آدم کو اپنے ہم شکل بنایا تو جواب اس کا یہ ہے کہ صورت اور شکل کی اصناف خدا تعالیٰ کی طرف اضافت با دنی ملا بہت کی قسم سے ہے یعنی مخلوط ہے سے تعلق کے سبب ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف منسوب کر دیا اظہار کمال اختصاص کے لئے اور مراد یہاں پر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی صورتیں ایجاد کی ہیں ان سب میں آدم کو اعلیٰ درجہ کی صورت عطا کی ہے جس طرح کہ قرآن میں فرمایا ہے وَنَفَخْتُ فِيْہٖ مِنْ رُّوْحِیْ۔ یعنی آدم میں اپنی روح پھونکی۔ یعنی اس کی روح کو اپنی صفات کا نمونہ عطا فرمایا یعنی علم و حکمت کو اس میں رکھ دیا۔

وَلَا يَحُضُّ۔ اور نہ حد کیا گیا ہے اس واسطے کہ حد اور غایت اس چیز کی ہوتی ہے جس کا حصر اور انتہا ہو سکے۔ حد شے کی طرف اور نہایت کو کہتے ہیں جیسے نقطہ خط کی حد ہے۔ اور خط حد ہے سطح کی اور سطح حد ہے جسم کی۔ پس مطلب یہ ہوگا کہ خدا کے واسطے نہ نہایت ہے اور نہ طرف ہے اور نہ وہ محصور ہو سکتا ہے۔ اس واسطے کہ وہ کمیات اور تنکمات سے منزہ ہے اگر کم نہ ہو تو عرض ہو کہ نہ کم نہ عرض کا نام ہے اور عرض محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور جو چیز محتاج ہوتی ہے وہ ممکن ہے۔ اور تنکمات میں سے اس واسطے نہیں ہے کہ کل تنکمات ذی جسم ہوتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جسم سے مبرا ہے۔

وَلَا مَعْدُوْدٌ۔ اور نہ گنتی کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدت عدد کی جہت سے نہیں ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ان وحدات میں سے نہیں ہے جن سے عدد بنتا ہے۔ اور کچھ اس وجہ سے وہ واحد نہیں ہے کہ اس کو واحد مان لیا گیا ہے۔ بلکہ وہ فی نفسه وبالذات واحد ہے۔ اور اس کی وحدت حقیقی ہے۔ اور حقیقی سے مراد ہے کہ اس کی وحدانیت ایسی کامل ہے کہ خود اس کی ذات سے قناعات تعدد وجود ظاہر ہوتا ہے۔ اور اس کمال کے بعد اس کو یہ وحدت اعتباری عارض ہوتی ہے۔ اور لَا مَعْدُوْدٌ کا حاصل اس تقریر پر یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کمیت منفصلہ سے منزہ ہے جس طرح لَا مَحْدُوْدٌ سے مراد ہے کہ وہ کمیت متصلہ سے پاک ہے۔

وَلَا مُتَجَزِئٌ۔ اور نہ اس کے اجزاء ہوسکتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے اجزاء مانیں گے تو ضرور ہے کہ یا تو وہ اجزاء اس کے وجود سے متغائر ہوں گے، یا متحد متغائر ہوں گے تو وہ اجزاء اس کے وجود پر مقدم ہوں گے۔ اس وجہ سے کہ وجود باری تعالیٰ موقوف ہوگا اجزاء کے وجود پر۔ اور اس صورت میں تاخر اور احتیاج وجود باری تعالیٰ کو لازم آجائے گی جو واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔ اگر اتحاد ہوگا تو اس کے واسطے بعض اجزاء کا مبہم اور بعض کا معین ہونا تحصیل نوعی میں ضروری ہے۔ ان میں سے مبہم جس ہوتا ہے اور معین فصل۔ جیسے نوع انسان کے لئے حیوان جزو مبہم اور ناطق جزو معین ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بھی جو مبہم اور ایک نوع کے ہو جائے گا، احتیاج چیز کی ضرور ہوگی۔ حالانکہ حقیقت الہی احتیاج سے بری ہے۔ کیونکہ وہ واجب الوجود ہے۔ دوسری

خرابی یہ لازم آتی ہے کہ خدا تعالیٰ جو واجب الوجود دیکتا ہے جب اس کی حقیقت کو اجزاء سے مرکب مانیں گے تو جوہر و جوہر حقیقت نہیں رہے گا کیونکہ اس کے مفہوم کے لئے جو واحد ہے ایک ہی منشا ہوتا ہے اور حقیقت مرکب کے لئے کئی منشا ہوتے ہیں۔ کیونکہ توام اس کا اجزاء متعدد سے ہوتا ہے۔ تیسری خرابی یہ ہے کہ جزو مبہم ممکن ہوتا ہے کیونکہ اس کے لئے فعلیت محض نہیں ہوتی۔ وہ اپنے تفسیر میں دوسرے کا محتاج ہے۔ اور جزو کے امکان کو کل امکان لازم ہے۔ حالانکہ ذات الہی واجب الوجود ہے۔ ان دلائل سے ثابت ہوا کہ جس طرح اللہ تعالیٰ اجزائے متغائر سے مرکب نہیں ہے اسی طرح اجزائے متحدہ سے بھی اس کو ترکیب حاصل نہیں ہے۔

اجزاء کی تین قسمیں ہیں (۱) ذہنی جیسے جنس و فصل۔ ان کو اجزائے متحد الوجود کہتے ہیں (۲) اجزائے تخلیلی جیسے خاک، باد، آب، آتش (۳) خارجی جیسے اجزائے لا یتجزیٰ۔ یا حکماء کی اصطلاح میں ہسولی و صورت۔ ان دونوں قسموں کو اجزائے متغائر الوجود کہتے ہیں مگر یہ تینوں قسم کے اجزاء اپنے مرکب میں بالفعل موجود نہیں ہوتے ہیں۔ بالفعل جو اجزاء موجود ہوتے ہیں ان کی نظیر یہ ہے تختے، پائے، کتلیں تخت میں، ہاتھ، پاؤں، ناک، کان، منہ آدمی میں۔

تنبیہ:- قرآن اور احادیث میں جو اللہ تعالیٰ کی شان میں منہ، ہاتھ، قدم، ساق، لب، انگلی اور فوقیت اور استوار علی العرش اور نزول اور آنا وغیرہ الفاظ وارد ہیں اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ الفاظ اپنے معانی ظاہری پر محمول ہیں جن کو مخلوقات کے ساتھ مماثلت و مشابہت نہیں کیفیت اور تفصیل ان کی اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ دوسرے تاویل کرتے ہیں۔ مثلاً استوار سے استیلا اور ربہ سے قدرت اور وجہ سے ذات اور قدم سے قدم بعض مخلوقات الہی کا۔ اور اللہ کے نزول سے اس کی رحمت کا نزول اور لبوں سے کثرت اور اصبع (انگلی) سے تصرف مراد ہے۔ صحابہ ذابین و ائمہ مجتہدین و محدثین و فقہاء و اصولیین متقدمین سب پہلے مذہب پر تھے۔ منشا تاویل کا صرف اسی قدر ہے کہ جب مجسمہ نے اس قسم کی آیات و احادیث سے خیال تجسم کیا تو متاخرین متکلمین نے ان کے الزام و اسکات کے واسطے تاویل کرنا شروع کی۔ نہ اس غرض سے کہ یہی ماول مراد ہیں، بلکہ اس غرض سے کہ شبہ تجسم دور ہو جائے۔

ولا متکوک منہا۔ اور نہ اجزاء سے مرکب ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات کے واسطے نہ اجزاء ترکیبی ہیں کئی چیزوں سے مل کر بنی ہوئے اجزائے تخلیلی کہ اس کی ذات کا نصف و ربع وغیرہ ہو سکے کیونکہ اگر مرکب ہو تو محتاج ہوگا اجزاء کی طرف اور احتیاج و وجوب ذاتی کو منافی ہے۔ عیسائیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ روح القدس یعنی جبریل ایک اقنوم یعنی حصہ یا کچھ یا جزو جو چاہو سو کہو باپ یعنی خدا ایک اقنوم۔ بیٹا یعنی حضرت عیسیٰ ایک اقنوم۔ ہر ایک اقنوم خدا۔ پھر تینوں مل کر ایک خدا تین خدا اور یہ بالکل محال عقلی ہے۔ کیونکہ ہر انسان اپنی فطرت کی وجہ سے یہ جان سکتا ہے کہ تینوں چیزیں اپنے وجود اور شخص اور ذاتی میں مستقل ہیں یا نہیں اگر ہیں تو تین خدا ہونے میں کیا کلام ہے۔ پھر ایک خدا کہنا معنی دارد۔ اور اگر نہیں تو پھر ہر ایک کو خدا کہنا اور ازل سے سمجھنا محض لغو ہے۔ اور ان اجزائے غیر مستقلہ سے جو مرکب ہے اس کا کیا نام ہے۔ وہ خدا ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو وہ خدا مستقل پھر بھی ماننے پڑے۔ ایک تو یہ کہ جو مجموعہ مرکب ہے، دوسرا باپ جو اس مجموعہ کا جزو و سومی ہے۔ اور اگر ہو کہ مجموعہ کا نام باپ ہے تو پھر تین اقنوم کہاں بلکہ دو ہیں گے ایک بیٹا دوسرا روح القدس۔ اس عقیدے کی تغلیط میں یہ آیت نازل ہے۔ كَفَرُوا بِاللّٰهِ عَصَاہٖ اِنَّ اللّٰهَ تَالُوْاثٌ شَلٰكٌۢ وَ مَا مِنْ اِلٰہٍ اِلَّا اِنَّہٗ وَاٰحَدٌ خَلْقٌ کَافِرٌ ہُوَ وَاُوْہ لَوْ کَانَ اِلٰہًا لَّکَانَ مَعَہٗ اِلٰہٌ اٰخَرٌ لَّا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ سُبْحٰنَہٗ عَمَّا یُشْرٰکُوْنَ۔ اور نہیں کوئی معبود مگر معبود ایک۔

یاد رکھو مصنف نے جو بعض اور متجزی اور مرکب یہ تین لفظوں سے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرکب شے میں اجزاء موجود ہوتے ہیں تو اسے باعتبار ان اجزاء کے مرکب کہا کرتے ہیں اور جب ان اجزاء کا انحلال ہو کر الگ الگ نکل آتے ہیں تو پھر اس شے کو متبعض اور متجزی

کہا کرتے ہیں پس فرق ان میں اعتباری ہے کیونکہ وجود امتلازم نہیں اور بعض کی رائے یہ ہے کہ بعض کی نفی سے یہ مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف بعض کی نسبت نہیں ہو سکتی۔ اور تجزی کی نفی سے یہ مقصود ہے کہ اس کی ذات پاک کی طرف جزو کی اضافت نہیں کی جاسکتی اور ترکیب کی نفی سے یہ مراد ہے کہ اس پر اطلاق کل کا منع ہے۔ یعنی نہ اس کو بعض کہہ سکتے ہیں نہ جزو اور نہ کل۔ پس اس صورت میں تکرار عبارت لازم نہیں آتی۔ مگر حق یہ ہے کہ تلازم اب بھی نہیں چھوٹ سکتا اور تکرار برابر موجود ہے۔ اور بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ چونکہ شرع میں ہاتھ پاؤں، پٹلی، منہ، آنکھ وغیرہ اجزاء وغیرہ اللہ تعالیٰ کی نسبت بیان ہوئے ہیں، اس لئے مصنف نے بطور تاکید اس کی طرح بیان کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نہ اجزاء سے مرکب ہے، اور نہ اس کا انحلال اجزاء کی طرف ہو سکتا ہے۔ بلکہ وہ ترکیب اور اجزاء وغیرہ سب منزہ ہے اور جو کچھ اس کی نسبت اجزاء کا بیان شرح میں آیا ہے وہ سب کنایات اور تشابہات ہیں۔ اور حقیقت میں وہ نہ عرض ہے نہ جسم ہے نہ جوہر ہے نہ کل ہے نہ بعض ہے نہ صورت رکھتا ہے۔

ولا متناک۔ اور نہ اس کی کچھ انتہا ہے۔ کیونکہ انتہا مقدار میں ہوتی ہے یا عدد میں۔ اور اللہ تعالیٰ مقدار اور عدد دونوں سے بری ہے۔ لا محدود اور لا محدود لفظ کے ہونے اس لفظ کی حاجت بخشتی۔ مگر نظائر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مقصود مصنف کا اس کے ذکر سے یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کی تشریفات میں تاکید ہو جائے۔

ولا یوصف بالماہیۃ۔ اور نہ وہ وصف کیا جاتا ہے ساتھ ماہیت کے۔ کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کے لئے ماہیت ہوگی تو اس کے لئے دوسری متجانسات سے تمیز و تخصیص کرنے کو فصول مقومہ کی حاجت پڑے گی جس سے ترکیب لازم آتی ہے کیونکہ ماہیت جزو عام ہوتی ہے جسے جنس اور نوع کہتے ہیں اور جزو اس کی تخصیص کرتا ہے وہ جزو خاص ہوتا ہے۔ اس جزو مخصوص کو فصل کہتے ہیں۔ اور بعض نسخوں میں بجائے ماہیت کے ماہیت ہمزہ کے ساتھ واقع ہے جو منسوب، طرف لفظ آ کے جب کہتے ہیں ماہیہ۔ تو اس کے معنی ہوتے ہیں کہ کیس جنس سے ہے یعنی اس لفظ کے ساتھ حقیقت جنسی کا استفسار ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں بھی وہی قباحہ لازم آتی ہے جو ہم نے ماہیت بالہا کی شرح میں بیان کی ہے یعنی مجاہست کی حالت میں ان چیزوں سے تمیز حاصل کرنے کے لئے جو اس جنس میں داخل ہیں فصول مقومہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس یہ بھی مستلزم ہے ترکیب کو۔

ولا ینکبۃ۔ اور نہ وہ وصف کیا جاتا ہے ساتھ کیفیت کے یعنی گرمی، سردی، تری، خشکی، مزہ، رنگ وغیرہ کا ثابت کرنا اللہ تعالیٰ کے لئے عقلاً عجیب ہے۔ کیونکہ یہ اجسام کے صفات سے ہیں۔ اور جو ذات جہیت سے منزہ ہے اس کے لئے ان کا ثابت کرنا محال ہے۔ ولا یتکلم فی مکان۔ اور نہ وہ گھڑتا ہے کسی مکان میں اور نہ جہت رکھتا ہے۔ اور نہ داہنی طرف ہے۔ اور نہ بائیں جانب ہے نہ اوپر ہے نہ نیچے ہے نہ آگے ہے نہ پیچھے ہے اس لئے کہ وہ ان سب چیزوں کا خالق ہے۔ اور خالق کے واسطے یہ ضرور ہے کہ وہ مخلوق سے پیشتر ہو۔ دوسرے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مکان یا چیز خاص جو اہر یا اجسام کے واسطے ہوتا ہے۔ پس وہ اللہ تعالیٰ جو جوہر اور جسم ہونے سے پاک ہے مکان اور چیز سے بھی پاک ہے۔

اور کرامیہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ملنا اجسام ماتحت سے جائز ہے اور وہ عرش پر ہے۔ اور عرش اس کا محاسن ہے مگر یہ مذہب کئی قباحتوں کی وجہ سے باطل ہے (۱) چاہیے کہ مکان قدیم ہو (۲) ممکن اپنے مکان کا محتاج ہوتا ہے اور مکان ممکن سے متغنی ہے کیونکہ غلام ممکن کے نزدیک جائز ہے۔ پس جب واجب مکان میں ہوا تو اس کا امکان اور مکان کا وجوب لازم آیا (۳) اگر جب تعالیٰ مکان میں ہو تو وہ یا مکان کے بعض حصے میں ہوگا یا سارے مکان میں۔ اور یہ دونوں صورتیں نادرست ہیں۔ پہلی تو اس لئے کہ مکان کے ہر حصے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی نسبت برابر ہے۔ اور مخصوص ماننے کی صورت میں باری تعالیٰ کے اپنے تئیں کے لئے غیر کی طرف

محتاجی لازم آتی ہے۔ اور بدون مخصوص کے ترجیح بلامرجح لازم آتی ہے اور دوسری صورت اس لئے کہ مکان کے بعض حصوں میں اجسام عالم موجود ہیں جب باری تعالیٰ پورے مکان میں ہو تو امتیازوں کا تداخل لازم آتا ہے۔ اور یہ محال ہے (۴) اگر امتیاز ہوگا تو جوہر ہوگا کیونکہ عرض تو ہو نہیں سکتا۔ اور جوہر ہونے کی صورت میں جزو و لا تجزئ نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ احقر الاشیاء ہے پس جسم ہوگا اور وہ مرکب ہوتا ہے اور ترکیب وجوب کے منافی ہے۔

ولا یجری علیہ زمان۔ اور نہ جانی ہوتا ہے اس پر کوئی زمانہ۔ زمانہ ممکن کی اصطلاح میں عبارت ہے ایک متحد یعنی متغیر سے جس سے دوسرے متحد کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت مجدد جہات یعنی فلک عظم کا نام ہے اور یہ ایک ایسا مسئلہ ہے کہ کسی عقلمند کو اس میں شبہ نہیں ہے۔ فلاسفہ نے جو تعریف زمانہ کی کی ہے وہ لی جائے یا ممکن کی دونوں کے اعتبار سے زمانہ کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے نہیں ہو سکتا اس لئے کہ خدائے تعالیٰ کو نہ حرکت سے تعلق ہے نہ جہت سے۔ اور نہ اس کی ذات قدیم میں تبد و گونجائش ہے۔ خدائے تعالیٰ تمام زمانوں کے ساتھ اور تمام زمانوں سے پیشتر اور تمام زمانوں کے بعد موجود ہے اور تمام زمانوں سے متغنی ہے۔ اور کوئی زمانہ اس کا ظرف نہیں اور زمانی اس چیز کو کہتے ہیں جس کا حصول ممکن نہ ہو مگر زمانہ کے اندازہ اور یہ بات بوجہ تغیر کے ہے جو اس چیز میں ہوتا ہے اور معیار و مقدار اس کی زمانہ ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ خدائے تعالیٰ ازل میں موجود تھا، اور اس آن میں بھی موجود ہے اور ابد میں بھی موجود ہے گا، اس قول سے مراد یہ نہیں ہوتی کہ اللہ کا وجود ان زمانوں میں واقع ہے بلکہ یہ مراد ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ان زمانوں کے ساتھ صرف مقارنت ہے۔ مگر فرقہ مجسمہ کے مذہب کے مطابق اللہ تعالیٰ کے وجود کا زمانی اور مکانی اور جہت میں ہونا اس کے کچھ قباحتیں لازم آتی ہیں مصنف رح نے جن قد صفات تشریحی ذکر کی ہیں ان میں سے بعض اگرچہ بعض کو مستلزم ہیں مگر ان کا علیحدہ علیحدہ ذکر تفصیل و توضیح کے لئے ہے۔

ولا یشبہ بشئ ع۔ اور نہ مشابہ ہے اس کے کوئی شئی۔ یعنی کوئی چیز حق تعالیٰ کے قائم مقام کسی صفت میں نہیں ہو سکتی اس واسطے کہ اس کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں اور ممکنات کی ذات و صفات حادث۔ پس حادث قدیم کا قائم مقام اور مثال کیونکر ہو سکتا ہے۔

ولا ینخرج عن علمہ و قدرہ شئ ع۔ اور باہر نہیں اس کے علم اور قدرت سے کوئی شئی۔ علم الہی کے تمام اشیاء کو حاوی ہونے پر جو دلیل ہے اس میں تین باتیں قابل تسلیم ہیں (۱) علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے منسوب ہے۔ (۲) معلومات کی ذات اور ان کی مفہومات معلومات کی مقضی ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کی ذات کو سب کے ساتھ ایک ہی نسبت ہے۔ پس جب یہ تینوں باتیں مان لی جائیں گی تو یہ بھی مان لینا چاہیے گا کہ جب اللہ تعالیٰ بعض معلومات کا عالم ہے تو کل کا بھی عالم ہوگا کیونکہ اس کے نزدیک سب ایک سے ہیں۔

فلا سفہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو علی وجہ الکی عام طور سے جانتا ہے۔ تفصیل داران کو اوقات خاص خاص اور حالات خاص خاص میں نہیں جانتا۔ مثلاً زید و عمر و خالد وغیرہ ان افراد متعدد کا علم جو شریک انسانیت ہوتے ہیں مطلق انسان کے ضمن میں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں جزئیات میں تغیر آ جانے سے ذات عالم میں تغیر نہیں آ سکتا جو اب اس کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلقات علوم میں ہوتا ہے نفس علم میں نہیں ہوتا جس سے ذات باری میں تغیر یا جہل لازم آئے۔ اور قدرت کے بھی عام ہونے کی ہی دلیل ہے۔ یعنی قدرت کی بھی مقضی ذات باری ہے۔ کیونکہ قدرت بھی اور صفات باری تعالیٰ کی طرح اس کی ذات سے متعلق ہے۔ اور قدرت کا اثر مقدور میں اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ وہ ممکن ہے۔ اگر اس میں امکان نہ ہو تو مقدوریت اس کی باطل ہو جائے۔ اس لئے کہ اگر ممکن نہ ہوگا تو یا واجب ہوگا یا ممکن۔ اور یہ دونوں باتیں مقدوریت کے منافی ہیں۔ پس اثر قدرت کے واسطے امکان ضروری ہے۔ اور نتیجہ اس کا یہ نکلا کہ قدرت کا

اقتضا ذات باری تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور اشیاء میں بوجہ امکان کے مقدوریت کی صلاحیت ہے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ذات باری کو تمام ممکنات سے ایک سا علاقہ ہے۔ پس جب یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعض ممکنات پر قدرت ہے تو اس کے ساتھ ہی سب ممکنات پر بھی اس کی قدرت کا ثبوت بخوبی ہوتا ہے۔ اور اس دلیل کی بنا اس قول کے مان لینے پر ہے کہ معدوم کچھ چیز نہیں ہے اور نہ معدومات میں کسی قسم کا امتیاز ہے۔ اور نہ ان کے لئے مادہ ہے اور نہ صورت ہے اور بعض لوگ اس بات کو نہیں مانتے جیسے معتزلہ کہ وہ کہتے ہیں معدومات ثابت اور متمیز ہیں۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ مادہ اور صورت ہر ایک معدوم کے لئے ہے تو معتزلہ کے مذاہب کے موافق جائز ہے کہ بعض معدومات میں قدرت سے خارج ہونے کی کوئی خصوصیت ہو۔ اور فلاسفہ کی رائے کے موافق جائز ہے کہ مادہ بعض ممکنات کے حدوث کے لئے تیار ہوا اور بعض کے لئے نہ ہو۔ اور مطلب ان دونوں رایوں کا یہ ہوا کہ ذات باری تعالیٰ کو تمام ممکنات سے یکساں نسبت نہیں ہے۔ اگر نسبت ہوتی تو ان میں تفاثر کیوں واقع ہوتا۔

ولہ صفات اذلیۃ قائمۃ بذاتہ۔ اور اللہ تعالیٰ کے لئے صفات قدیمہ ثابت ہیں جو اس کی ذات سے قائم ہیں کیونکہ صفت وہی ہو سکتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم بھی ہو۔ اگر موصوف کے ساتھ قائم نہ ہوئی تو وہ صفت کیا ہوگی۔ اور وہ صفات دو قسم کی ہیں۔ ایک سلبی۔ دوسری ثبوتی۔ صفات سلبی وہ ہیں جن سے خدا تعالیٰ کی ذات تبرأ ہے۔ جیسے ہم نہ ہونا جو نہ ہونا، عرض نہ ہونا، محتاج نہ ہونا وغیرہ۔ اور صفات ثبوتی وہ ہیں جو خدا تعالیٰ کی ذات میں پائی جاتی ہیں۔ اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک صفات ذات دوسری صفات فعل۔ صفات ذات حقیقی اور کمالی ہیں۔ اس کی ذات مقدس سے ان کا انفاک محال ہے۔ اس لئے کہ ایسی صفات اس ذات پاک کے کمالات میں سے ہیں پس ان سے اس ذات پاک کا خالی ہونا موجب نقصان اور احتیاج کا ہے۔ اور نقصان اور احتیاج کو امکان لازم ہے اور اللہ تعالیٰ امکان سے بری ہے۔ اور وہ صفات کمال اشاعرہ کے نزدیک سات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام۔ تاثر یہی ہے ان پر صفت تکون زیادہ کر کے آٹھ قرار دی ہیں۔ اور صفات فعل صفات ذات کے آثار ہیں کہ فی الحقیقت ان کے ساتھ متصف ہونا کمال نہیں بلکہ ان پر قابو رکھنا کمال ہے۔ مثلاً پیدا کرنا حقیقت میں کمال نہیں ہے جس کا ذات باری سے جدا ہونا محال ہوتا بلکہ پیدا کرنے پر قدرت حاصل ہونا کہ جس زمانہ میں اس کی ضرورت ہو وقوع میں آسکے یہ کمال ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ حق تعالیٰ ایک زمانہ میں تو پیدا کر سکتا ہو اور دوسرے زمانہ میں نہ پیدا کر سکتا ہو۔ اسی طرح رازق ہونا، زندہ کرنا، مارنا، ان سب پر قدرت ہونا کمال ہے۔ علمائے اہل سنت اور مخالفین سب اس بات کے تو قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے، اور زندگی اس کی صفت اذلی ہے۔ اور وہ عرض نہیں ہے۔ اسی واسطے اس کے لئے فنا بھی ممکن نہیں ہے۔ بخلاف عرض کے کہ اس کو بقا محال ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ عالم ہے اور علم اس کی صفت اذلی ہے جو تمام ممکنات اور مستغنیات سے متعلق ہے۔ اور نہ وہ عرض ہے۔ اسی واسطے واجب بقا ہے۔ اسی طرح باقی اور صفات بھی اللہ تعالیٰ کی اذلی ہیں، اعراف اور کیفیات نہیں ہیں۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات الہی زائد ہیں ذات حق تعالیٰ پر وہ عالم ہے ایک علم کے ذریعہ سے اور قدار ہے قدرت کے ذریعہ سے اور مرید ہے ارادہ کے وسیلہ سے۔ اور سمیع ہے سمع کے توسط سے اور بصیر ہے بصر کی وجہ سے اور حی ہے حیات کے سبب۔ اور فلاسفہ اور شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات حقیقی یعنی صفات کمال اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ ذات اور صفت دونوں ایک ہیں۔ عین ذات سو سب اوصاف کے کام لگتے ہیں مگر صفات الہی کے انکار میں تعطیل لازم آتی ہے۔ اور صفات باری تعالیٰ کو اس کی ذات پر زائد ماننے سے بہت سے معبود اور قدما ثابت ہوتے ہیں جیسا کہ منکرین صفات کا خیال ہے۔ اسی قسم کے اعتراضوں سے بچنے کے لئے تاثر یہی دینے ایک تیسرا مذہب اختیار کیا ہے جس کو مصنف ح بیان کرتے ہیں۔

وہی لاہو ولا غیرہ۔ اور وہ صفات ذات الہی کے نہ عین ہیں نہ غیر ہیں تاثر یہی دینے جب یہ کہا کہ اگرچہ وہ صفات قدیم ہیں مگر نہ عین ذات ہیں اور نہ اس کے معانی ہیں تو قدیم غیر اور تعدد و قدماء کی قباحت نکل گئی۔ اور نفی صفات بھی لازم نہ آئی۔ اور دلیل اس قول پر کہ یہ اوصاف نہ عین ذات الہی ہیں یہ ہے کہ وصف عین موصوف نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی یہ کہے کہ میرا معبود علم ہے یا ارادہ ہے تو یہ بات باطل ہے بلکہ یوں کہے تو درست ہوگا کہ میرا معبود عالم ہے اور علم اس کی صفت ہے۔ یا میرا معبود صاحب ارادہ ہے اور ارادہ اس کی صفت ہے۔ پس مراد لفظ ہوتے یہ ہے کہ صفات اور ذات الہی ایک چیز نہیں ہیں جیسا کہ مذہب فلاسفہ اور امامیہ کا ہے اور لاغیر سے یہ مطلب ہے کہ نہ اس پر زائد ہیں جیسا کہ مذہب اشاعرہ کا ہے۔ اور بغیر سے یہاں نقیض عین مراد نہیں پس ارتفاع نقیضین لازم نہ آیا۔

وہی العلم والقدرة والحیاء والقوة والسمع والبصر والاحسان والمشیئة والفعل والتخلیق والتزین والکلام۔ اور وہ صفات علم اور قدرت اور حیات اور قوت اور سننا اور دیکھنا اور ارادہ کرنا اور چاہنا اور کرنا اور پیدا کرنا اور روزی دینا اور کلام کرنا ہے اور قدرت اور قوت کے ایک ہی معنی ہیں۔ جب قدرت کا تعلق مقدرات کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ صفت اپنی تاثیر ان میں دکھاتی ہیں اور سمع کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح بصر کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہے مگر ان صفات کے قدم سے ان کے متعلقات کا قدم لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ صفت قدیم ہو اور اس کا تعلق حادث اور ارادہ اور مشیت ایسی صفتیں ہیں کہ شے کے وجود اور عدم کو وقت مقرر میں انہیں کی وجہ سے تخصیص حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ صفات حق تعالیٰ میں یوں نہیں ہیں جیسے انسان اور حیوان میں پائے جاتے ہیں کیونکہ ان کی صفات اعضاء و جوارح اور روح و دل سے متعلق ہیں۔ اور اللہ کی ذات ان چیزوں سے منزہ ہے۔

فصل ۵۔ معتزلہ وراہل سنت میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام توقیفی ہیں یا نہیں مگر یہ اختلاف ان اسامی میں نہیں جو وضع لغت کی رو سے اُس کے اعلام مقرر ہو چکے ہیں بلکہ ان اسماء میں ہے جو اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ کئے جائیں۔ معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ جو صفت وجودی اور سلبی ایسی ہو کہ عقل کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا اتصاف اس کے ساتھ صحیح ہو تو اس صفت کا اطلاق اللہ پر جائز ہے خواہ شرع میں اس کی نسبت اجازت وارد ہو یا نہ ہو۔ یہی حال افعال میں ہے۔ یہی مذہب فرقہ کرامیہ کا ہے۔ لیکن اہل سنت و جماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تمام اسمائے صفات و اسمائے افعال توقیفی ہیں۔ یعنی ان کا اطلاق اس ذات پاک پر شرع کے ذن پر موقوف ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی جس قدر کہ قرآن و حدیث میں وارد ہیں جائز ہے کہ ان کے سوا اور بھی اسمائے صفات ہوں کہ ہم کو ان کا علم نہیں۔ اجمالا یہی کہہ سکتے ہیں کہ جملہ کمالات اور صفات کے ساتھ وہ موصوف ہے۔ لیکن ہم کو اطلاق کسی اسم یا صفت کا حق تعالیٰ پر جو شرع میں وارد نہیں ہے جائز نہیں۔ ہاں جس کسی نام میں ربوبیت اور الوہیت کے خصائص ہوں تو اس نام کے ساتھ اللہ کو بکارنا جائز ہے جیسا کہ فارسی میں لفظ خدا اگر جو الفاظ مشترک ہیں کہ انسان پر بھی ان کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسے حاکم اور عادل وغیرہ ان کا اطلاق واجب الوجود پر شرع سے جانا گلیا ہے۔

وہو متکلم بکلام ہو صفة له اذلیۃ۔ اور خدا تعالیٰ کلام کرنے والا ہے ساتھ ایسے کلام کے جو اس کی صفت اذلی ہے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے پر دلیل انبیاء علیہم السلام کا اجماع ہے اس واسطے کہ بطور تواضع ثابت ہوا ہے کہ تمام انبیاء اللہ تعالیٰ کے واسطے کلام ثابت کرتے تھے کیونکہ وہ اپنی امتوں سے کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے پیغم دیا ہے اور اس کلام کے کرنے سے اس نے منع کیا ہے اور اس نے پیغم دی ہے۔

س۔ رسول کا صدق موقوف ہے اس پر کہ اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کرے۔ اور اللہ تعالیٰ کی تصدیق رسول کی نسبت یہ ہے کہ

خبر دی رسول کے سچے ہونے کی۔ اور اللہ تعالیٰ کا خبر دینا یہی کلام الہی ہے پس جس صورت میں رسول کا صدق موقوف ہو اللہ تعالیٰ کے کلام پر، تو اللہ تعالیٰ کا کلام رسول کی زبان سے ثابت کرنا دور ہے۔

ج۔ اللہ تعالیٰ کا رسول کی تصدیق کرنا کلام نہیں ہے بلکہ وہ یہ ہے کہ اس کے دعوے کے مطابق معجزہ ظاہر کرے کیونکہ وہ معجزہ رسول کی تصدیق پر دلالت کرتا ہے اور یہ ضرور نہیں کہ اس کے سامنے خدا کا کلام بھی ثابت ہو یا اگر وہ معجزہ اسی قسم کا ہو گا تو کلام الہی بھی ثابت ہو جائے گا جیسے قرآن شریف ہے۔ کہ اولاً اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کلام بندہ کی قوت سے باہر ہے پھر اس سے آنحضرتؐ کے دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ اور اگر وہ معجزہ کلام کی قسم سے نہ ہو گا کوئی اور چیز ہو گا تو وہاں کلام الہی کا اثبات نہ ہو گا۔

لیس من جنس الحروف والاصوات۔ نہیں ہے کلام الہی جنس حروف اور آواز سے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام اس وجہ سے حروف اور آواز سے جدا ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں اور حق تعالیٰ قدیم ہے۔ اور یہ بات محال ہے کہ ذات قدیم محل حوادث ہو بلکہ کلام الہی ایک معنی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مرکب ہے حروف و آواز سے اور حادث ہے قدیم نہیں ہے اسی واسطے اس کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہونا تجویز نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تو اسے کبھی لوح محفوظ میں پیدا کر دیتا ہے اور کبھی جبل میں اور کبھی نبی میں۔ اہل سنت و جماعت بھی اس قسم کے کلام کے جس کے معتزلہ قائل ہیں منکر نہیں اور ان کی اصطلاح میں اس کا نام کلام لفظی ہے مگر اس کے سوا ایک اور کلام بھی اللہ تعالیٰ کے واسطے ثابت کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آواز سے مرکب نہیں ہے۔ بلکہ وہ معانی اور مفہوم ہیں جو اس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور اس کو کلام نفسی کہتے ہیں اور اس پر وہ کلام دلالت کرتا ہے جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے۔ اور کلام اصل میں مفہوم اور معانی ہی ہیں اس کو مجازاً کلام کہتے ہیں۔ اور کلام نفسی اس واسطے عبارت سے منزہ ہے کہ زمانوں اور مکانوں اور قوموں کے بدلنے کے ساتھ عبارات بھی بدلتی رہتی ہیں مگر مضمون معانی نہیں بدل سکتے اور مضمون و معانی میں الفاظ سے زیادہ گنجائش ہے، کیونکہ کبھی اشارہ اور کنایہ سے مطلب ادا ہو جاتا ہے اور الفاظ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور نہ معانی اختلاف دلالت سے مختلف ہو سکتے ہیں۔ اور جو چیز متغیر نہیں ہو سکتی وہ اس چیز سے متاثر ہوتی ہے جو متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس تقریر سے کلام نفسی اور لفظی میں فرق بخوبی ثابت ہو گیا۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جبریلؑ نے خدا کا کلام نفی کیونکر سنا تو اس کا جواب امام فخر الدین رازیؒ نے تفسیر کبیر میں دیا ہے کہ یہ صورت تین طرح سے واقع ہو سکتی ہے (۱) اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ میں قوتِ سماع اس قسم کی پیدا کر دی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے کلام بے حرف و صوت کو سن سکے۔ اور پھر ایسی عبارت پر قادر کر دیا ہو کہ اس کلام قدیم کو بیان کر سکے۔ (۲) اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اپنی کتاب کو اسی ترتیب سے پیدا کر دیا ہو اور اس کو جبریلؑ نے پڑھ لیا ہو (۳) اللہ تعالیٰ نے کسی چیز جسم دار میں سے خاص طرح کی آوازیں بھڑھڑھ کر نکالی ہوں اور جبریلؑ نے بھی اُسی کے ساتھ آواز ملائی ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جبریلؑ کو بتا دیا ہو کہ یہی وہ عبارت ہے جو ہمارے کلام قدیم کو پورا ادا کرتی ہے۔ سید احمد خاں نے اس جواب پر دو اعتراض کئے ہیں (۱) خدا نے تعالیٰ نے آنحضرتؐ ہی میں ایسی سماعت یا لوح محفوظ میں سے پڑھنے کی قدرت یا جس جسم میں سے وہ اونچی نیچی آوازیں نکلتی ہیں ان سے کلام سمجھ لینے کی طاقت کیوں نہ پیدا کر دی جو خدا کا کلام سمجھ لیتے۔ تاکہ اس تکلیف کی کہ جبریلؑ سنیں پھر اس کی عبارت بنائیں پھر آنحضرتؐ کو اگر سنائیں حاجت نہ رہتی۔ (۲) ان اونچی نیچی آوازوں کے ملا لینے سے جبریلؑ کو خدا نے کیونکر بتا دیا کہ وہی عبارت ہے۔ آیا انہیں اونچی نیچی آوازوں سے ان سے تواجنا محال تھا کیونکہ دورِ لازم آتا ہے۔ پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قادرِ مختار کے فعل میں گفت گو و شخص کر سکتا ہے جو اس کو مختار نہیں سمجھتا۔ جس طرح اللہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ قوتِ سماع اپنے پیغمبر میں پیدا کر دیتا اور جبریلؑ کے واسطے کی حاجت نہ رہتی

اسی طرح یہ بھی اختیار تھا کہ جبریلؑ کا واسطہ اختیار کیا۔ اب ہم بطور معارضہ پر چھتے ہیں کہ خدا نے یہ کیوں نہ کیا کہ تمام جہاں کی فطرت اور جبلت میں تکی اور ہدایت پیدا کر دیتا اس صورت میں نہ انبیاءؑ کے پیدا کرنے کی ضرورت پیش آتی نہ جہاد کی مصیبتیں پیغمبروں کو اٹھانی پڑتی نہ خدا کو دوزخ بنانی پڑتی نہ حساب کتاب کی حاجت رہتی۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لزوم دور کا دعویٰ ہرگز صحیح نہیں ہے۔ دور زوج لازم آتا کہ آوازوں کا جاننا موقوف ہو تا خدا کے کلام جاننے پر۔ اور خدا کا کلام موقوف ہوتا ان آوازوں کے جاننے پر۔ حالانکہ یہ صورت واقع نہیں ہے کیونکہ ان آوازوں کا جاننا خدا کے کلام جاننے پر موقوف نہیں ہے بھروسہ دور کی کیا صورت ہے۔ علاوہ اس کے ممکن ہے کہ بیان اُس عبارت کا بالواسطہ ان اصوات کے ہو۔ اور تعلیم اس امر کی کہ یہی عبارت کلام الہی ہے بواسطہ لوح محفوظ یا اعطاف نوتِ سماع کے ہو۔ اور قادرِ مختار کے فعل میں اس گفتگو کی مجال نہیں کہ وہ عبارت بذریعہ اصوات کیوں ادا کی اور یہ مفہوم دوسری طرح کیوں بیان کیا۔

یوں آدمی اور یہ ہوا کہ اس میں پس پیش
وہ وصفہ منافیۃ لل سکوت والاخۃ۔ اور وہ صفت کلام کی مخالف ہے واسطے صفت خاموشی اور عدم قدرت
کے کلم پر۔ جیسے بعض آدمیوں کی زبان یا مخارج بیکار ہو جاتے ہیں۔ یا مادرزاد گونگے پیدا ہوتے ہیں۔ یا زبان و مخارج حد بلوغ کو
نہ پہنچنے کے سبب سے ضعیف ہوتے ہیں تو اس وجہ سے کلام کرنے پر قادر نہیں ہوتے۔ مگر خدائے تعالیٰ ان سب عیبوں سے منزہ ہے
نہ۔ یہ تمام عیب اور خرابیاں کلام لفظی کی شان سے ہیں اور کلام نفسی ان سے بری ہے پھر مصنف رحمہ عبادت کیوں لائے
ج۔ اگرچہ کلام نفسی منہ اور مخارج اور زبان کا محتاج نہیں جو اس کو یہ آفات نقصان پہنچا سکیں۔ مگر یہاں پر سکوت اور آفت
سے نفسی اور باطنی سکوت اور آفت مراد ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ کلم پر اپنے نفس میں قوت نہ رکھتا ہو۔ یا اس کی پوری پوری
تدبیر نہ ہو سکے نفس میں کلام پر قوت نہ ہونا یعنی باطنی گونگا پن ہے اور اس کی تدبیر نہ کر سکرنا باطنی سکوت ہے جس طرح مطلق کلام کی
دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی، اسی طرح اس کی ضد یعنی خاموشی اور گونگے پن کی دو قسمیں ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ کیونکہ ظاہر آئینہ ہے حالت
باطنی کا۔ آدمی کی جس ظاہری یعنی بصارت جاتی رہتی ہے تو اسے اندھا کہتے ہیں۔ اسی طرح جب اس کا ملکۂ باطنی جو دل سے متعلق
ہے بیکار ہو جاتا ہے تو بھی اندھا کہلاتا ہے۔ اس آیت میں اسی کی طرف اشارہ ہے، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى
الْقُلُوبُ الْغَیْبِیَّۃَ یعنی صرف آنکھیں ہی نہیں اندھی ہوتی ہیں بلکہ اندھے ہوتے ہیں دل جو سینوں میں ہیں بعضوں نے اس
تاویل کو ناپسند کر کے یوں کہا ہے کہ یہاں سکوت و آفت کلام لفظی کے منافات کے باب میں آئے ہیں اور حق یہ ہے کہ جب کہ اہل
سنت کا یہ مذہب ٹھہر کر جو کلام خدا کی صفت ہے وہ حروف اور آواز سے مرکب نہیں ہے تو اس قول کے درست کرنے اور سمجھانے
کے لئے اگر یہ تاویل بعد اختیار کر لے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ مثکم بہا! امور و ناواقعات اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے ساتھ اس کلام کے حکم دیتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے یعنی اس کے کلام میں تین مضمون ہیں (۱) مامور بہ کی نسبت امر (۲) منہی عنہ کے واسطے نہی (۳) اخبار قدیم کی خبر مگر بالذات اس صفت خاص (کلام) میں کچھ بھی اختلاف نہیں۔ وہ فی نفسہ واحد ہے۔ یہ تینوں قسم کا اختلاف جو اس میں ہے وہ بالعرض واقع ہو گیا ہے کہ جس قسم کے ساتھ منسوب ہوا ویسا ہی اختلاف اس میں اعتبار کر لیا۔ چونکہ یہ نسبت ایک امر عارضی ہے اس لئے یہ تیس بھی عارضی ہیں جو کثرت تعلقات کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہیں۔ اور اولاً بالذات امر و نہی اور خبر کے اختلافات عبارات یعنی کلام لفظی کو عارض ہوتے ہیں اور جو کہ کلام لفظی کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے اس کی وجہ سے اقسام مذکورہ کلام نفس کو بھی عارض سمجھی جاتی ہیں۔ پس یہ تینوں چیزیں کلام نفسی الہی کی اقسام اعتباری ہیں۔

والقرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ اور قرآن شریف جوامد تعالیٰ کا کلام ہے مخلوق نہیں ہے قدیم ہے۔ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا ہے۔ اہل سنت معانی و مضامین کا اعتبار کر کے قرآن کو قدیم اور خدائے تعالیٰ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ اور معتزلہ اس کے الفاظ اور عبارات پر نظر کر کے کہتے ہیں کہ کلام خدا کا مخلوق یعنی حادث ہے۔ پیدا کیا ہے اس کو حق تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اور جبریل میں یا نبی میں۔ کیونکہ تقدیم و تاخیر الفاظ کی ادنیٰ سی برس میں نازل ہونا قدیم ہونے کے منافی ہے اور حادث ہونے پر دلالت کرتا ہے معتزلہ کا یہ شبہ بعض حنبلی لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ وہ الفاظ اور معانی سب کو قدیم کہتے ہیں جمہور اہل سنت پر یہ شبہ ہرگز وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ الفاظ کو قدیم نہیں کہتے ہیں۔ اور تقدیم و تاخیر الفاظ میں ہے نہ کہ معانی میں اسی احتیاط کے واسطے علمائے محققین نے کہا ہے کہ یوں کہنا چاہیے "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" اور یوں نہ کہنا چاہیے کہ "القرآن غیر مخلوق" کیونکہ اس طرح کہنے میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قرآن جوامد اور حروف سے مرکب ہے قدیم ہے جیسا کہ بعض حنبلی لوگوں کی یہ رائے ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اصوات انسانی ہوں یا ملکی اور حروف بلکہ حرکات و سکنات اور کتابت کل مخلوق ہیں۔ اس واسطے کہ قبیل بندوں کا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ کتابت اور حروف اور الفاظ اور آیات کل اس کے سمجھنے کے لئے آدمیوں نے اپنی احتیاج کے موافق ایجاد کر لئے ہیں۔ اور جو کلام کہ خدا کی صفت ہے وہ صرف معانی ہیں جو اس کی ذات پاک سے قائم ہیں اور وہ کلام جسے قاری پڑھتے ہیں اور حافظ اپنے تخیل میں محفوظ رکھتے ہیں اور کتاب اس کے نقوش والہ کو لکھا کرتے ہیں اور اصطلاح علمائے اصول اور عرف شریعت ہیں اسی کو قرآن کہا کرتے ہیں اُس سے یہ معانی و مضامین جو خدا کی ذات پاک کے ساتھ قائم ہیں اور کلام نفسی کہلاتے ہیں، سمجھے جاتے ہیں۔ اسی کلام لفظی کو جبریل علیہ السلام لائے اور حضرت کے پاس پڑھا اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے یاد کیا اور لوگوں کو سنا یا چونکہ قرآن کے یہ الفاظ اور عبارات خدائے کسی اور کی تالیف و تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کو خاص اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے اس وجہ سے قرآن مجید کے الفاظ اور عبارات کلام الہی ہے اور خدائے اس کے من اللہ ثابت کرنے کو اس میں یہ معجزہ رکھا ہے کہ ایسا فیصح کلام کوئی بشر نہیں کہہ سکتا اور نہیں کہہ سکا اور اسی پر کفار سے معارضہ کیا ہے۔

وہو مکتوب فی مصاحفنا۔ اور وہ قرآن لکھا ہوا ہے ورقوں میں ہمارے ہاتھوں سے نقوش حروف اور اشکال کلمات کے ساتھ۔ یعنی ہمارے پاس کلام الہی (کلام نفسی) کے موجود ہونے کا یہ طریقہ ہے کہ کلام لفظی کے ضمن میں جو الفاظ اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اشکال کتابت اور صورت حروف کے ساتھ ہمارے صحیفوں میں لکھا ہوا ہے۔ اور یہ اشکال و حروف بالذات اس کلام لفظی پر دلالت کرتے ہیں اور کلام لفظی کا نفسی پر دلالت کرتا ہے اور بنفسہ کلام نفسی مصاحف میں مکتوب نہیں ہو سکتا۔

محفوظ فی قلوبنا مقرر بالسنن مسموع باذاننا۔ اور وہ قرآن محفوظ ہے ہمارے دلوں میں پڑھا جاتا ہے ہماری زبانوں پر سنا جاتا ہے ہمارے کانوں سے۔ دلوں میں محفوظ ہونے کی یہ صورت ہے کہ جو شکلیں ان الفاظ کی جن کے ساتھ وہ قرآن مصحفوں میں لکھا جاتا ہے ہمارے خیال میں موجود ہیں وہی دلوں میں محفوظ ہیں۔ پس جب ہمارے سامنے سے وہ مصحف غائب ہو جاتا ہے، تب ہم ان الفاظ کے ذریعہ سے جو ہمارے خیال میں موجود رہتے ہیں مستحضر کر لیتے ہیں اور حروف ملفوظ و مسموعہ کے ذریعہ سے اس کو پڑھ سکتے ہیں جیسا کہ وہ مشاہدات میں ظاہر ہے۔ اور شکلیں کے اس قول میں کہ مقرر قدیم ہے اور قرأت حادث ہے مقرر سے مضمون و معانی مراد ہیں کہ کلام لفظی۔

غیر حال فیہا۔ نہیں حلول کرتا ہے وہ کلام ان صحیفوں اور کانوں اور زبانوں اور دلوں میں۔ معتزلہ اہل حق پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ تم جو کہتے ہو کہ جو کچھ دو دفتر مصحف میں بتواتر پہنچا ہے کہ وہ قرآن ہے تو اس کو یہ لازم ہے کہ وہ مصاحف میں مکتوب

ہو اور زبانوں سے پڑھا جائے اور کانوں سے سنا جائے، دلوں میں محفوظ ہو سکے۔ اور یہ ساری باتیں حدوث کی علامت ہیں۔ پس قرآن یعنی کلام الہی حادث ہو گا نہ قدیم تو مصنف یہ شبہ اٹھانے اور کلام الہی کا حدوث مٹانے کو کہتے ہیں کہ باوجودیکہ اس قرآن یعنی کلام نفسی کو بالعرض یہ وصف عرضی حاصل ہے کہ ورقوں میں مکتوب بھی ہے اور دلوں میں محفوظ بھی ہے اور زبانوں سے ملفوظ بھی ہے آتا ہے اور کانوں سے مسموع بھی ہے مگر بالذات ان میں سے کسی چیز میں حلول نہیں کر سکتا کیونکہ وہ صرف معانی غیر مخلوق ہیں جو خدائے تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں۔ پس وہ کلام نہ خود ملفوظ میں آتا ہے اور نہ سنائی دیتا ہے اور نہ حفظ ہو سکتا ہے اور نہ صحیفوں میں لکھا جاسکتا ہے اس کے بولنے اور سننے اور حفظ ہونے اور لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ جو عبارات اس پر دلالت کرتی ہے وہی بولی جاتی ہے اور وہی سنائی دیتی ہے اور اسی کو حفظ کرتے ہیں۔ اور جو صورتیں حروف کی اس عبارت کے سمجھنے کے لئے موصوع ہیں انہیں لکھتے ہیں۔ والتکوین صفة اللہ تعالیٰ اذلیۃ۔ تکوین یعنی پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کی صفت اذلی ہے۔ کیونکہ پیدا کرنا خدا کا کام ہے۔ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اس کی صفات بھی قدیم ہیں پس صفت تکوین بھی قدیم ہے۔ خدائے تعالیٰ کی صفات کمالہ یہ سات ہیں۔ حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمیع، بصیر، کلام۔ علمائے ماتریدی نے ان سات پر ایک صفت کا اور اضافہ کیا ہے اور اس کا نام تکوین رکھا ہے۔ اور اس کو اللہ تعالیٰ کے قول کن فیکون سے نکالا ہے۔ اور تکوین کا وجود مخصص ہے اس بات کے اثبات پر کہ یہ قدرت سے الگ ہے اور واقعی یہی ہے اس واسطے کہ قدرت کو پیدائش اشیا میں صرف اسی قدر دخل ہے کہ اس کے وجہ سے حادثات میں وجود حاصل کر لینے کا امکان اور صحت پیدا ہو جاتی ہے اس کے بعد تکوین حادثات کو وجود بخشتی ہے۔ قدرت سے وجود حاصل نہیں ہوتا۔ وجود کا دار و مدار تکوین پر ہے۔ غلام یہ ہے کہ تکوین قدرت سے غیر ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک کون یعنی وجود قدرت کا اثر ہے یعنی مقدور کا وجود قدرت سے وقوع میں آتا ہے اور کسی اور صفت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان کے نزدیک صفت تکوین ثابت کرنا بالکل فضول ہے۔ ان کے نزدیک تکوین کوئی صفت حقیقی نہیں بلکہ ایک انتزاعی اور اضافی امر ہے جسے عقل نے اعتبار کر لیا ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی یوں توصیف کرتے ہیں کہ وہ ہر شئی سے قبل ہے اور ہر شئی سے بعد ہے اور تمام اشیا کے ساتھ ہے اور سب کا مجبور ہے اور مازنا ہے اور جلا ہے وغیرہ وغیرہ اور علمائے محققین ماتریدی کی رائے یہ ہے کہ تکوین صفت حقیقی ہے۔ یہ مبداء ہے پیدا کرنے اور روزی دینے اور مارنے اور جلانے اور ہدایت فرمانے وغیرہ صفات کا۔ صفت تکوین جب زندگی سے متعلق ہوتی ہے تو اسے اجبار کہتے ہیں، جب موت سے متعلق ہوتی ہے تو امانت نام پاتی ہے۔ جب صورت سے متعلق ہوتی ہے تو تصویر کہلاتی ہے، جب رزق سے متعلق ہوتی ہے تو اسے تزیین کہتے ہیں اور جب پیدائش سے متعلق ہوتی ہے تو اسے تخلیق کہتے ہیں۔ پس مال ان سب اوصاف کا ایک ہی صفت تکوین ہے جو خدا کی صفت حقیقی اور قدیم ہے۔ گو اس کے انواع اور فصول اور اعتباری غیر قدیم ہوں۔ یا اعتبارات کی رُوسے منکثر ہوں مگر حقیقت میں ساکین تکوین ہیں۔ فرق صرف اختلاف تعلقات پر لحاظ کرنے سے بوجہ اختلاف تعلقات کے پیدا ہو گیا ہے۔

وہو شکونہ للعالم ولکل جزء من اجزائه لانی الازل بل لوقت وجودہ علی حسب علمہ وادانہ۔ اور تکوین پیدا کرنا سارے جہان کا ہے۔ اور ہر چیز چھوٹی بڑی کا جو جہان میں ہے۔ ہر ایک کے موجود ہونے کے وقت یعنی تمام موجودات کو اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں نہیں پیدا کر دیا تھا بلکہ جو وقت جس کی پیدائش کا اس کے علم اور ارادے میں تھا اس وقت اُسے پیدا کیا پس تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے۔ اور کمونات یعنی مخلوقات میں سے جس کے ساتھ تکوین کا تعلق حادث ہوتا گیا وہ موجود ہوتا گیا جس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت ربوبیت بے مروبیت کے اور صفت خالقیت بے مخلوقیت کے ازل سے حاصل ہے۔ اور تکوین زمانی نہیں ہو سکتی، بلکہ جس چیز کو نسبت وقت سے ہے وہ تکوین کا تعلق ہے عالم اور اجزائے عالم کے ساتھ۔ اور تکوین کو وقت سے کوئی سروکار نہیں

کیونکہ باری تعالیٰ کی صفات نہ زمانی ہیں اور نہ انہیں زمانہ سے کام ہے کیونکہ زمانہ کو اسی کی ایک صفت حقیقی سے جس کا نام تکوین ہے وجود حاصل ہوا ہے۔ پھر زمانہ کیسے اس کا ظرف بن سکتا ہے۔

وہو غیر الممکون عندنا۔ اور تکوین کمون سے جدا ہے ہمارے نزدیک۔ یعنی علمائے ماتریدی تکوین میں اور ان موجودات میں جن کو اس کے سبب وجود حاصل ہوا ہے اتحاد نہیں بتاتے۔ اس واسطے کہ فعل اور مفعول میں بڑی مغایرت ہوتی ہے جیسے ضرب مفعول سے غیر ہے۔ دوسرے اگر تکوین میں اور کمون یعنی موجود میں فرق نہ ہو تو یہ لازم آجائے گا کہ موجود نے اپنی ذات کو آپ پیدا کر لیا ہے اس واسطے کہ اس کو اسی تکوین کے ساتھ وجود حاصل ہوا ہے جو اس سے مغایر نہیں ہے۔ دونوں کی ذات ایک ہے۔ پس یہ ممکن یعنی موجود قدیم ہوگا۔ اور اس کو اپنے پیدا ہونے میں صانع عالم کی کسی طرح کی محتاجی نہ ہوگی اور یہ محال ہے۔ مگر شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور کرامیہ اس کے قائل ہیں کہ تکوین اور کمون دونوں واحد ہیں۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ کمون (فاعل) یعنی پیدا کرنے والا جب کسی چیز کو پیدا کرتا ہے تو فعل فاعل سے نکل کر کمون (مفعول) یعنی اس پیدا کی گئی چیز میں داخل ہو جاتا ہے مگر علمائے ماتریدی کے نزدیک فعل فاعل سے زائل نہیں ہوتا۔

والا صفة الله تعالى اذلية قائمة بذاته۔ اور ارادہ صفت ہے اللہ تعالیٰ کی قائم ہے اس کی ذات سے۔ چونکہ بعض معتزلہ اللہ کے لئے ارادہ کوئی علیحدہ صفت نہیں قرار دیتے بلکہ ان میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ ارادہ الہی علم میں منحصر ہے کوئی یہ کہتا ہے کہ ارادہ عبارت ہے قدرت سے اس لئے مصنف اس صفت کو علیحدہ بھی لائے۔ اہل سنت ارادہ کو ایک علیحدہ صفت مانتے ہیں جس چیز کے ساتھ یہ صفت متعلق ہوتی ہے اس کو وقوع میں آنے اور موجود ہو جانے کے لئے مخصوص کر دیتی ہے اور دلیل اس مطلب پر کہ یہ صفت علم اور قدرت دونوں سے جدا ہے یہ ہے کہ قدرت کو ہندین کے ساتھ یکساں تعلق ہے جس طرح ممکن ہے کہ ایک ہند قدرت کے سبب وقوع میں آجائے اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دوسری ہند بھی قدرت کی وجہ سے وقوع میں آسکے۔ کیونکہ قدرت کی وجہ سے دونوں ضدوں کو وقوع میں آ جانے کا امکان حاصل ہے۔ کوئی وقت ایسا نہیں نکل سکتا جس میں یہ بات پیدا ہو کہ قدرت کے سبب یہ شئی واقع ہو سکتی ہے اور یہ واقع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ قدرت کو اوقات وقوع کے ساتھ بھی برابر نسبت ہے۔ جس طرح اس وقت میں قدرت ایک شئی کو ظہور میں لاسکتی ہے اسی طرح اس وقت سے پہلے اور پیچھے بھی اس کو اختیار حاصل ہے۔ اس لئے ضرور ہے ایک ایسی صفت کا ہونا جو قدرت کو خاص ایک شئی کے ایک وقت معین میں واقع کرنے کی تخصیص بخشے اگر کوئی مرجع نہیں نکلے گا تو ترجیح بلامرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت کو سب اشیاء اور سب اوقات کے ساتھ مساوی نسبت ہے۔ پس اسی صفت مخصوص کا نام ارادہ ہے۔ اور علم اس واسطے ارادہ نہیں بن سکتا کہ ایک شئی کے ایک وقت معین میں واقع ہونے کا علم تابع ہے اُس شئی کے وقوع کا اس خاص وقت میں۔ کیونکہ علم تو کسی شئی کے وقوع کا جب ہی آئے گا کہ وہ واقع بھی ہو جائے۔ اور جب یہ صورت ہے تو پھر وقوع علم کا کیسے تابع ہو سکتا ہے۔ پس نتیجہ یہ نکلا کہ جو کام ارادہ سے ہو سکتا ہے وہ علم سے نہیں نکل سکتا بلکہ ارادہ، قدرت اور علم اور حیات اور علم اور کلام ان سب ایک جلا گانہ صفت ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور یہ صفت قدیم بھی ہے۔ اگر قدیم نہ ہو حادث ہو تو اس کے واسطے ایک اور ارادہ نکلے گا۔ یہاں تک کہ ارادہ موجودہ میں تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ دوسرے حوادث کا قیام ذات الہی کے ساتھ متعین ہے، کیونکہ وہ قدیم ہے۔ اور قدیم محل حادث ہونے نہیں سکتا جو غرض ارادہ الہی کو حادث مانتے ہیں ان میں سے کرامیہ کا یہ زعم ہے کہ وہ خدا کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور فرقہ جُبا ئیہ اور عبد الجبار کا یہ اعتقاد ہے کہ وہ موجود تو ہے مگر کسی محل میں نہیں بذات خود قائم ہے اور زبیدیہ اور کیسانیلہ ورامیہ

کا بھی یہ عقیدہ ہے کہ ارادہ الہی حادث ہے مگر یہ مذاہب باطل ہیں اس واسطے کہ تسلسل اور حادث کا قیام قدیم کے ساتھ لازم آتا ہے جو محال ہے۔ اور صفت کا قیام بطور خود بھی کتنی نامعقول بات ہے۔

ودویۃ اللہ تعالیٰ بالبصر جائزۃ فی العقل۔ اور دیدار اللہ تعالیٰ کا نظر سے درست ہے نزدیک عقل کے اس لئے کہ عقل رؤیت الہی کو منقطع اس وقت تک نہیں جانتی جب تک کوئی دلیل اس کے امتناع پر قائم نہ ہو۔ اور چونکہ اب تک کوئی دلیل ایسی قائم نہیں ہوئی اس لئے عقل رؤیت اللہ تعالیٰ کی حاسہ بصر کے ساتھ جائز جانتی ہے۔ یہ مسئلہ محرکہ الارادہ ہے۔ اہل سنت کے ساتھ تمام اہل اسلام کو اس معاملہ میں اختلاف ہے۔ اگرچہ مجسمہ و کرامیہ کے مذاہب کے مطابق رؤیت الہی جائز ہے مگر یہ اللہ تعالیٰ کے لئے جمیعت ثابت کرتے ہیں بخلاف اہل سنت کے۔ اور کلام اس میں ہے کہ جو چیز ایسی ہو کہ وہ نہ جسم ہو اور نہ جزو جسم ہو کیا اس کا دیکھنا جائز ہے اور جو چیز نہ رنگین ہو نہ روشن کیا اس کا دیکھنا ممکن ہے۔ اور جو چیز نہ حرف ہو نہ آواز کیا اس کا سننا ممکن ہے، جسے کلام نفسی کہا کرتے ہیں۔ سو یہ مسائل ایسے ہیں کہ تمام اہل اسلام کو اس باب میں اہل سنت سے اختلاف ہے۔ دلیل عقلی امکان رؤیت پر یہ ہے کہ ہم کو اعیان و اعراض کے دیکھنے پر یقین ہے اس لئے کہ ہم ایک جسم کو دوسرے جسم سے اور ایک عرض کو دوسرے عرض سے تمیز کر لیتے ہیں اور دیکھنا چونکہ ایک امر مشترک ہے اس کے واسطے کوئی علت مشترکہ چاہیے۔ اگر علت مشترکہ نہ نکلے گی تو لازم آئے گا کہ ایک معلول یعنی دیکھنے کے لئے چند علت ہائے تامہ ہوں اور چند علت ہائے تامہ کا ایک معلول کے لئے ہونا باطل ہے پس علت مشترکہ یا وجود ہے یا امکان ہے یا حدوث ہے۔ حدوث وجود بعد العدم کو کہتے ہیں اور امکان نام ہے عدم اور وجود کے ضروری نہ ہونے کا۔ اور عدم کسی شئی کی علت نہیں ہوتا کیونکہ اس کو تاثر نہیں اور جب حدوث اور امکان کے معنی میں عدم پڑا ہو ہے تو وہ یہاں رؤیت کی علت واقع نہیں ہو سکتی۔ اس صورت میں علت مشترکہ وجود و ظہر کہ وہ مشترک ہے درمیان جمیع ممکنات اور صانع ممکنات کے پس ذات باری تعالیٰ کا دکھائی دینا دلیل سے ثابت ہے کیونکہ جو چیز دیکھنے کی علت مشترکہ ہے وہ سب میں موجود ہے۔ ذات باری میں بھی وجود پایا جاتا ہے اور ممکنات میں بھی۔ ماں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ ذات ممکن میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جن کے باعث سے اس کی رؤیت ہوتی ہے، اور ذات واجب میں ایسے خواص پائے جاتے ہیں جو اس ذات پاک کی رؤیت نہیں ہونے دیتے تو اس وقت ذات باری کا مرئی نہ ہونا مان لیا جائے گا اور بہرہ یہ ہے کہ جب بطور عقل کے اس مسئلہ میں کلام کیا جائے تو اثبات کے درپے نہ ہونا چاہیے۔ بلکہ جہاں تک ہو سکے مخالفین کے دلائل کو توڑنا چاہیے جو امتناع عقلی ذاتی پر قائم کرتے ہوں۔ اس صورت میں ان اعتراضات مشککہ سے چھٹکارا حاصل ہوگا جو مخالفین کی طرف سے وارد ہوں۔ اور مخالفین سے کہنا چاہیے کہ نصوص قطعیہ کو معانی ظاہر سے اس وقت پھیرتے ہیں جب کہ اس کے معانی ظاہری کے متعین ہونے پر کوئی دلیل عقلی قطعی قائم ہو چکی ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ کی جمیعت کے مستحیل ہونے پر دلائل عقلی قطعی قائم ہو چکے ہیں تو ہم ان نصوص کو جن میں اس کے ہاتھ اوپر پاؤں اور پٹائی اور منہ اور نزل کا ثبوت ہے ظاہری معانی سے پھیرتے ہیں۔ مگر صرف اس بات سے کہ جو از کے ثبوت پر دلیل نہ قائم ہو یا استحالہ پر دلیل کے ہونے کا احتمال ہونے نصوص قطعی کے ظاہری معانی دور کر کے تاویل نہیں اختیار کی جاسکتی پس جب کہ کوئی برہان عقلی امتناع رؤیت پر اب تک قائم نہیں اس لئے کہ جہت اور مقابلہ اور رنگینی اور روشنی اور قرب و بعد متوسط اور آنکھ کا مرئی کی طرف پھیرنا وغیرہ باتوں کا شرائط حقیقی ہونا رؤیت کے لئے ثابت نہیں بلکہ جائز ہے کہ یہ باتیں عادت کے طور پر جاری ہو گئی ہوں تو کس طرح ان نصوص کے معانی ظاہری چھوڑے جائیں جو رؤیت کے معاملہ میں قرآن و حدیث میں آئے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو بلکہ یہ ہو کہ صرف اتنے احتمال پر کہ شاید اس نص قطعی کے استحالہ پر کوئی دلیل قائم ہو سکتی ہو ظاہری معنی کو چھوڑ دیا جائے تو اور تمام نصوص ساقط الاعتبار ہو جائیں گے۔ کیونکہ سب میں احتمال اس بات کا موجود ہے کہ کوئی

دلیل غلات پر قائم ہو۔

واجبہ بالنقل وقد ورد الدلیل السمعی بايجاب دعوۃ المؤمنین اللہ تعالیٰ فی الدار الاخرۃ۔ اور دیدار اللہ تعالیٰ کا واجبہ ساتھ نقل کے، اور بیشک وارد ہوئی ہے دلیل سمعی اس بات پر کہ دیدار اللہ تعالیٰ کا مؤمنوں کو عالم آخرت میں ضرور ہوگا۔ واجبہ مراد یہاں واجب بالذات نہیں بلکہ واجب بالغیر مراد ہے اس لئے کہ جب خدائے تعالیٰ نے وعدہ اپنے دیدار کا فرمایا تو اس کے رسول کی زبانی معلوم ہوا ہے تو اس وعدہ الہی کا مختلف متن ہے تو اس وعدہ کی وجہ سے اس کے دیدار کو ہم واجب مانتے ہیں۔ اور یہی مطلب ہے وجوب بالغیر کا۔ اور واجب بالذات اس لئے نہیں کہ یہ رویت اللہ تعالیٰ کے مقدور ہیں ہے۔ اس ذات پاک پر ضروری نہیں کہ مجبوراً اپنا دیدار کرادے۔ اور دلائل سمعی رویت الہی کے بارے میں بہت سے ہیں بلکہ ان کے ہوتے ہوئے دلیل عقلی کے لانے کی ضرورت بھی نہ تھی لیکن صرف فلاسفہ وغیرہ ان فرقوں کے ساکت کرنے کے لئے جو اہل اسلام کے مخالف ہیں بیان کرتے ہیں۔ اور دلائل سمعی صرف اہل اسلام کے سمجھانے کو ہیں۔ قرآن میں آیا ہے **وَجُودًا يُؤْمِنُ بِمَا كُنَّا نَقُولُ لَهُمْ** کئی متنازعہ ہیں اس دن اپنے رب کی طرف دیکھتے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہاں دیکھنا پروردگار کے ثواب کی طرف مراد ہے کہ اس کی ذات کی طرف ان کی غلطی ہے۔ وہ اللہ کے اس قول پر غور نہیں کرتے جو کفار کی شان میں ہے **كَلَّا لَا تَتَّخِذُوا مَعَ اللَّهِ مَوَدَّةً** یعنی بالتحقیق کفار پروردگار کے دیکھنے سے اس روز منہ کئے جائیں گے۔ اس آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مؤمن غیر محبوب ہوں گے بلکہ اللہ تعالیٰ کو قیامت کے دن اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ اگر اس دن مسلمان اپنے پروردگار کو نہ دیکھتے تو اللہ تعالیٰ کافروں کو اس بنا کی عار نہ دلانا کہ وہ قیامت کو دیدار حق سے محجوب ہوں گے۔ عار دلانا اسی صورت میں صحیح ہے کہ اور نعمت دیدار سے کامیاب ہوں مگر یہ محروم رہیں۔ اگر مؤمن بھی محجوب ہوں تو پھر کافروں کو سزا کیوں ہو۔ جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے صحیح بخاری میں مروی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ **انکم سترون ربکم یوم القیمة کما ترون ہذا القمر لیلۃ البدر**۔ یعنی تم اپنے رب کو قیامت کے دن دیکھو گے جیسے کہ دیکھتے ہو اس چاند کو جو دھویں شب میں۔ اس حدیث کو میں صحابیوں نے روایت کیا ہے۔ اور اس باب میں اور بھی احادیث آئی ہیں۔ اور شیعہ کے تمام فرقے سوائے مجتہد کے دیدار الہی کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ بھی منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ رویت کے لئے شرائط درکار ہیں۔ سلامتی حاسہ کی اور ہونا مری کا جسم دار کثیف و رنگین، اور نظر کے سامنے آجانے سے اس کی رویت ناممکن ہونا اور رائی و مری کے درمیان مسافت متوسط کا ثابت ہونا اس طرح کہ نہ نہایت دور ہو نہ بہت نزدیک اور دونوں کا مقابل ہونا اور حجاب درمیان میں حائل نہ ہونا اور رویت کے لئے مکان اور جہت اہم اور ضروری ہے، رویت بغیر ان شرائط کے حاصل ہونا محال ہے۔ ان سب باتوں کے جواب کی طرف مانتے ہیں اشارہ کیا ہے۔

فیہی لافی مکان ولا علی جہۃ من مقابلة ولا اتصال شعاع أو ثبوت مسافة بین المرئی و بین اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کے دیدار کے لئے ان شرائط کی ضرورت نہیں۔ ان تمام شرائط کے بغیر اس کا دیدار ہوگا۔ اس کو بغیر مکان اور جہت اور مقابلہ اور اس تک شعاع پہنچنے اور مسافت مقرر ہونے کے دیکھیں گے۔ یہ شرائط عادی ہیں۔ جو اس کے افعال صادر ہونے کے لئے جو چند باتیں بطور عادت کے مقرر ہو گئی ہیں وہم نے ان کو شرائط و لوازم مان لیا ہے۔ اور یہ جان لیا ہے کہ جو اس کا کام بغیر ان کے نہیں چل سکتا مگر حقیقت یہ ہے کہ رویت میں بجز وجود رائی و مری کے کوئی اور شرط نہیں ہے۔ اگر بشرطیں رویت کے لئے لازمی تھیں تو چاہیے کہ رویت الہی سے نسبت ممکنات کی بھی انکار کریں کہ حق تعالیٰ حاسہ سے منزہ ہے اور اتصال شعاع اور مسافت متوسط بھی یہاں مقرر نہیں۔ یہ شرائط تو اجسام متلون اور اعراض اجسام کے لئے ہیں نہ کہ اس ذات کے لئے جو مادہ سے بالکل مجرد ہو۔ اور قرآن میں جو آیا ہے،

لَا تَرٰی سِوَکَ الْاَبْصَارِ یعنی اس کو نہیں پاسکتیں آنکھیں۔ اس سے رویت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ ادراک کہتے ہیں شئی کی حقیقت کے جان لینے کو اور آیت میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ کسی شئی کی رویت حاصل ہو اور اس کی حقیقت پر اطلاع نہ ہو سکے جیسا کہ چاند کو دیکھتے ہیں اور اس کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتے۔ یا ادراک اسے کہتے ہیں کہ مری کی تمام حواس سمیت پورا پورا دیکھ لینا یعنی اس کا احاطہ کر لینا۔ اور عدم احاطہ سے عدم رویت لازم نہیں آتی جیسا کہ علم کے احاطہ نہ کر لینے سے علم کا عدم لازم نہیں آتا۔ جائز ہے کہ رویت ہو مگر احاطہ کے ساتھ نہ ہو جس کی آیت میں نفی کی گئی ہے۔ اور موسیٰ علیہ السلام کو جو سوال رویت کے جواب میں کہا کہ **لَا تَرٰی سِوَکَ الْاَبْصَارِ** یعنی تو مجھ کو ہرگز نہ دیکھے گا یہ انکار اس غرض سے ہے کہ عادت الہیوں جاری نہیں ہوتی ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ رویت ناممکن الوقوع ہے۔ اور غرض اس خطاب سے یہ ہے کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کی طاقت ان آلات حسیہ کے فنا پذیر ہیں نہ اس کے گمانہ کہ آخرت میں بھی نہ دیکھ سکے گا۔

سید احمد خان کہتے ہیں کہ حضرت موسیٰ اپنے شوق کے سبب جس میں انسان کو ذہول ہو جاتا ہے بھول گئے کہ خدا ان آنکھوں کے دکھائی نہیں دے سکتا۔ اس لئے رویت الہی کا سوال کر بیٹھے۔ اور بنی اسرائیل نے اپنی حماقت سے یہ چاہا کہ علانیہ خدا کو ہم دیکھ لیں اور یہ نہ سمجھے کہ خدا اپنے تئیں نہ دکھا سکتا ہے اور نہ کوئی خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ یہ قول سید صاحب کا درست نہیں ہے۔ اس واسطے کہ جس کام کا محال اور غیر ممکن ہونا یقیناً معلوم ہو اس کی طلب میں ایسا دیوانہ ہو جانا کہ جس میں عقل درست نہ رہے محض بے وقوف اور نادان آدمی کا کام ہے حضرت موسیٰ کی طرف ایسی بات کو منسوب کرنا ایک امر قبیح کی ان کی طرف نسبت کرنا ہے۔ انبیاء سے ایسے افعال کا صادر ہونا محال ہے بلکہ حضرت موسیٰ کے اسی قیضہ سے رویت کا امکان بخوبی ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ جب حضرت موسیٰ کی قوم نے خدا کا دیدار طلب کیا تو حضرت موسیٰ نے ان کو منع نہ کیا حالانکہ اگر نہ ہو سکتے کی بات ہوتی تو حضرت موسیٰ منع کر دیتے جیسا کہ ان کے اس دوسرے سوال کے جواب میں کہ ہمارے لئے مہربان دے ان کو جواب دے دیا کہ تم نادان لوگ ہو۔ اور پھر حضرت موسیٰ نے خدا سے رویت کا سوال کیا۔ اگر یہ امر محال ہوتا تو حضرت موسیٰ کا سوال مشعر غفلت تھا مسئلہ دینی سے اور ایسی غفلت انبیاء علیہم السلام سے محال ہے۔ اور اگر حضرت موسیٰ رویت الہی کو محال جان کر سوال کرتے تو سفاہت لازم آتی۔ اور سفاہت سے انبیاء منزہ ہیں۔ چنانچہ حضرت موسیٰ نے اس کے جواب میں **أَسْتَخِذُ کَاھِرًا** یعنی تو ہم سے تمسخر کرتا ہے، کہا تھا **أَعُوذُ بِاللّٰهِ أَنْ أَکُوْنَ مِنَ الْجٰھِلِیْنَ**۔ یعنی پناہ اللہ کی اس بات سے کہ میں نادانوں میں سے۔

واللہ تعالیٰ خالق الافعال للعباد کلھا من الکفر والایمان والطاعة والعصیان وہی کلھا بآدابہ و مشیئہ و حکمہ و قضیئہ و تقدیرہ۔ اور اللہ تعالیٰ پیدا کرنے والا ہے سب کاموں کا بندوں کے لئے کفر سے و ایمان سے اور فرمانبرداری سے اور نافرمانی سے۔ اور وہ سب کام اللہ تعالیٰ کے ارادے اور مشیت اور حکم اور قضاء و قدر سے ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ہر ایک جوہر اور ہر ایک عرض کا خالق ہے۔

مختزلہ کا قول ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیار پر کا خالق ہے۔ اور امانید اور کیسائیہ اور زیدیہ کا بھی عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کو آپ پیدا کرتا ہے اللہ تعالیٰ کو اس کے افعال و افعال کے ارادہ میں بلکہ تمام حیوانات ذی الارادہ کے افعال میں دخل نہیں۔ مگر یہ رائے عقلاً و نقلاً باطل ہے۔ دلیل عقلی یہ ہے (۱) بندے کا ہر کام ممکن ہے اور یہ ثابت ہے کہ تمام ممکنات پر خدا کو قدرت ہے اور خدا کے مقدورات میں بندے کو دخل نہیں۔ اس واسطے کہ دلیل تمانہ سے حواشیات توحید باری میں مذکور ہو چکی، یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مقدور واحد پر دو ذی اثر قدرتوں کو اختیار حاصل نہیں ہو سکتا (۲) اگر بندہ اپنے افعال کا خالق ہوتا تو اسے اپنے تمام افعال اختیار

کے حالات تفصیلی طور پر معلوم ہوتے۔ حالانکہ ممکن نہیں کیونکہ غیبا اور سہو کی حالت میں انسان اپنے اختیار سے بہت کام کر گذرتا ہے اور ان پر اسے مطلقاً اطلاع نہیں ہوتی۔ دلیل نقلی سنو سورہ صافات میں ہے، **وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**۔ اللہ نے پیدا کیا تم کو اور جو تم بناتے ہو۔ اگر کوئی یوں شبہ کرے کہ کفار کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخالفت کی قدرت ہے بلکہ بالفعل مخالفت کر رہے ہیں۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور مختار ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جن امور میں کہ کفار اس کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں ان امور میں اس نے ان کو مختار کر رکھا ہے۔ اور جن امور کا وہ ارادہ کرتا ہے اور ان کا ہونا جبراً چاہتا ہے تو ان میں کسی کو مجال مخالفت نہیں۔ جیسا کہ کفار وغیرہ کو موت، حیات، صحت، مرض وغیرہ میں کچھ اختیار نہیں جس طرح اللہ چاہتا ہے ویسا ہوتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ معتزلہ کا منشا اس قول سے کہ بندہ خالق افعال ہے یہ نہیں ہے کہ وہ صفت خالقیت میں اللہ تعالیٰ کے مثل ہے بلکہ وہ تو بندہ کی خالقیت کو غیر مستقل جانتے ہیں۔ اس لئے کہ یہ اپنے افعال کے پیدا کرنے میں ان اسباب اور آلات کا محتاج ہے جو باری تعالیٰ نے پیدا کئے ہیں۔ پس بندہ کی اور خدا کی خالقیت میں زمین و آسمان کا فرق ہے چونکہ ہمارے علمائے ماتریدی کو ان کی رائے کے ابطال میں بہت اصرار تھا اس واسطے بیانات میں بڑا مبالغہ کیا ہے۔ اولاً ان کی گمراہی کے اثبات میں دفتر کے دفتر سیاہ کر ڈالے اور یہاں تک کہہ دیا ہے کہ معتزلہ قدریہ مجوس سے بھی بدتر ہیں کہ ہر شے کو خالق اپنے افعال کا جانتے ہیں۔ مجوس تو خدا کا ایک ہی شریک بناتے ہیں اور یہ بے تعداد و شرکاء ثابت کرتے ہیں پس معتزلہ کو مشرک کہنا جائز نہیں اس لئے کہ شرک یا الوہیت میں ہوتی ہے یا عبادت میں۔ الوہیت میں خدا کا شریک مجوس ثابت کرتے ہیں اور عبادت میں بت پرست۔ معتزلہ بچارے تو بندہ کو خالق یا موجد یا مخترع غیر مستقل بناتے ہیں۔ اور جو مشہور ہے القدسیۃ مجوس ہذہ الامۃ یعنی قدری اس امت کے مجوس ہیں، اس کو زجر و تظلیظ اور ان کے اعتقاد کی بُرائی بیان کرنے پر مجبور کرنا چاہیے۔ قدریہ کو مجوس جو کہا ہے، مراد اس سے صرف تشبیہ ہے جس میں یہ ضروری نہیں کہ مشبہ سب طرح کی مماثلت اور مشابہت میں مشبہ کا مساوی ہو اور تمام احکام میں دونوں شریک ہوں۔

مس۔ کافر و عاصی نے خدائے تعالیٰ کے حکم ازی کی موافقت کی ہے تو معلوم ہوا کہ کفر و عصیان عین طاعت ہے۔ پھر گناہ کے کام پر مؤاخذہ ہونا درست نہیں۔

ج۔ طاعت اس حکم کی موافقت کا نام ہے جو کتب الہی میں واقع ہے یا پیغمبروں کی زبانی پہنچا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ اور پیغمبروں نے کفر و عصیان کی مذمت بیان فرمائی ہے اس لئے نافرمانی اور انکار اور جملہ گناہ کے کام کسی طرح طاعت میں داخل نہیں ہو سکتے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ امر خیر اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے اور کفر و عصیان بندے سے با اختیار خود ہوتے ہیں۔ خدا کے ارادے اور مشیت کو اس میں دخل نہیں بلکہ وہ ہر مخلوق سے اسلام و طاعت کا ارادہ کرتا ہے۔ اور کفر و معصیت کی نسبت ارادہ نہیں کرتا کیونکہ بُری بات کا ارادہ کرنے والا بُرائی کی طرف منسوب ہوتا ہے جس طرح ظلم کا ارتکاب ظالم کرتا ہے اسی طرح بُرائی کا ارادہ کرنا بھی بُرا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ سب طرح کی برائیوں سے منزہ ہے۔ اور اسی مجتہد کا یہ مسئلہ بھی نتیجہ ہے کہ بندہ کا سب افعال ہے یا خالق افعال۔ اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ ارادہ الہی مخلوق ہوتا ہے ہر موجود سے خواہ وہ عین ہو یا عرض، خیر ہو یا شر، کفر ہو یا اسلام، طاعت ہو یا معصیت۔ اور معتزلہ کا قول ہے کہ اگر کفر و معصیت حق تعالیٰ کے ارادہ سے ہو تو لازم آتا ہے کہ کافر و عاصی اپنے کفر و عصیان میں مطیع ہوں کیونکہ انہوں نے مراد الہی کی طاعت کی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طاعت کہتے ہیں حکم کی موافقت کو۔ اور حکم ارادے سے غیر ہے۔ اللہ کا حکم مستلزم ارادہ کو نہیں اور نہ ہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے۔ اس نے تمام آدمیوں کو اسلام و طاعت کا حکم دیا ہے اور کفر و معصیت سے منع فرمایا ہے اور وہ مومن کے اسلام اور کافر کے کفر کا ارادہ بھی کرتا ہے۔ اور بغیر ارادہ الہی کوئی چیز موجود نہیں ہو سکتی۔ جس چیز کا اللہ تعالیٰ

ارادہ کرتا ہے وہ بالضرور واقع ہوتی ہے۔ مختلف مراد الہی سے محال ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جس چیز کے عدم وقوع کو جانتا ہے ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ محال ہے ورنہ عجز یا جہل لازم ہو۔

واللعباد افعال اختیاریہ۔ اور بندوں کے بعض کام اختیار والے ہیں۔ حقیقت میں امر و نہی میں یہ فائدہ ہے کہ بندوں کی حقیقت کھل جائے اور علم ازی منکشف ہو جائے کہ مطیع کون ہے اور عاصی کون۔ پس باوجودیکہ تمام کام اور ساری چیزیں اللہ کے ارادے اور تقدیر سے ہیں، پھر بھی بندہ فاعل مختار ہے۔ اس کو اپنے فعل میں ارادہ و اختیار حاصل ہے جو افعال اس سے صادر ہوتے ہیں وہ بجز و اضطراب صادر نہیں ہوتے۔

اشاعرہ کے نزدیک بندے کے ذی اختیار ہونے سے یہ مراد ہے کہ جب تین یا چار باتیں جمع ہو جاتی ہیں تو فعل ضرور پایا جاتا ہے (۱) قدرت جس کی وجہ سے فعل کے اقدام پر حُرأت ہوتی ہے (۲) اس بات کا تصور یا اعتقاد کہ فعل اچھا ہے اور بھیجے جائے گا کوئی حاج موجود نہیں ہے (۳) شوق جو اس تصور یا یقین کے بعد پورے طور پر پیدا ہوتا ہے (۴) ارادہ بعض کہتے ہیں کہ شوقی ہو کہ نام ارادہ ہے بعض کے نزدیک دونوں میں فرق ہے۔ پس ایسا اختیار ثابت کرنا ضروری ہے۔ اسی کے اشاعرہ معتقد ہیں۔ بلکہ ماتریدیہ جو اختیار ثابت کرتے ہیں اس کو بھی اسی معنی پر محمول کیا جائے جیسا کہ بعض مواضع سے سمجھا جاتا ہے تو اس صورت میں دونوں کے مطلب میں خلاف نہ رہے۔ مگر جس پر قائل ہیں کہ آدمی کو اصلاً اختیار نہیں اس کی حرکت جمادات کے مثل ہے۔ اور قدریہ کہتے ہیں کہ آدمی مختار کل ہے، اپنے کار و بار میں مستقل ہے، اور اپنے افعال کا آپ خالق ہے۔ مگر یہ افراط و تفریط ہے۔ مذہب حق تو سب سے دونوں میں لیکن عقل اس امر متوسط کے ادراک میں حیران ہے حقیقت میں حیرانی ان کو ہے جو معتقدات میں بحث و جدل کرتے ہیں، ان کو دلائل عقلی سے ثابت کرتے ہیں، جب تک کوئی امر عقلاً راست نہ ہو اور محقول نہ ٹھہرے تصدیق نہیں کرتے اور اس پر ایمان نہیں لاتے لیکن اہل ایمان کے نزدیک دلیل قطعی اس مدعا کی شریعت ہے۔ قرآن ناطق ہے اس پر کہ تمام کام اس کی قدرت و ارادے سے ہیں تاہم طاعت و عصیان کو حق تعالیٰ نے بندے کی طرف منسوب کیا ہے اور فرمایا، خدا ہر گز ظلم نہیں کرتا بلکہ انھوں نے اپنے آپ پر ظلم کیا۔ اسی کا مقتد ہونا چاہیے کہ خلق خدا سے ہے اور عمل بندے سے گواہی کی کہ کوئی نہ پہنچیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسباب اور واسطوں کو اپنے فعل کا روپوش کیا ہے کہ ان سے فعل اس کا چھپا ہوا ہے۔ جیسے قفل کو ظاہر میں کبھی کھولتی ہے اور حقیقت میں پیدا کرنے والا کبھی کی حرکت کا ماحض ہے ایسے ہی ہاتھ کی حرکت کا پیدا کرنے والا حق تعالیٰ ہے اگر کسی کے تیر لگے تو فاعل جانتا ہے کہ یہ تیر آپ کے اکر نہیں لگا ہے بلکہ کسی نے اس کو کمان کے ذریعہ سے پھینکا ہے۔ اسی طرح جو عقلاً یا بند شریعت میں جانتے ہیں کہ ممکن اپنے مثل کو خواہ کوئی فعل ہو، افعال سے ہو یا عرض سے اعراف سے پیدا نہیں کر سکتا۔ حق تعالیٰ نے بندوں کو صورت قدرت اور ارادے کی دی ہے کیونکہ ہر کوئی جانتا ہے کہ اپنے اٹھنے میں بندوں کوئی الجملہ اختیار ہے بخلاف حرکت رعشہ اور لکنت زبان کے کہ ان میں اختیار نہیں ہوتا۔ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو اشاعرہ جس طرح بندے کو ذی اختیار سمجھا ہے وہ اس سے زیادہ نہیں کہ تمش کی طرف حرکت ارتعاشی کا منسوب کرنا کہ جب مرض رعشہ پایا جاتا ہے جو بندے کے اختیار میں نہیں ہے تو بطریق وجوب کے اس سے حرکت ارتعاشی صادر ہوتی ہے۔ اسی طرح جب وہ امور پائے جاتے ہیں جو بندے کے اختیار میں نہیں ہوتے تو بطریق وجوب کے اس سے حرکت اختیاری سرزد ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جب بندہ کسی کام کا قصد کرتا ہے تو حق تعالیٰ اس فعل کو اس کے ارادے کے بعد پیدا کر دیتا ہے۔ اور یہ سب اسی صورت ارادہ اور قدرت کے بندے کو کا سب یعنی کام کرنے والا کہتے ہیں۔ خلق کہتے ہیں خالق اشیا کے پیدا کرنے کو اور کسب کہتے ہیں اُن کے وجود میں لانے کو تھوڑے سے اختیار و قدرت کے ساتھ جو حق تعالیٰ نے بندوں کو دیئے ہیں۔ اور اسی لئے قیح کا پیدا کرنا

قیح نہیں بلکہ عمدہ ہے۔ اس لئے کہ عمدہ چیز کی خبری اس کی ضد سے جو کہ قیح ہے معلوم ہوتی ہے پس اگر بدی نہ ہوتی تو نیکی کی خوبی معلوم نہ ہوتی۔ ہاں کسب متبیح کا قیح ہے۔ پس کسب اور خلق میں فرق یہ ہے کہ کسب ایک فعل ہے کہ اس کے ساتھ کاسب مستقل نہیں ہوتا۔ اور خلق ایک فعل ہے کہ اس کے ساتھ خالق کو استقلال حاصل ہوتا ہے۔ اور بعضوں نے کہا ہے کہ جو کچھ واقع ہوا اے کے ساتھ وہ کسب ہے اور جو کچھ واقع ہو بدو اے کے وہ خلق ہے۔ پھر جو کچھ پیدا کرنے خدائے تعالیٰ اپنی خاص قدرت و ارادے سے اور بندے کی قدرت و ارادے کو اس میں تاثر اور آمیزش نہ ہوا سے تخلیق کہیں گے۔ اور یہ صفت اس ذات پاک سے مختص ہوگی اور جو کچھ اللہ تعالیٰ بندے کی قدرت اور اختیار کے پیدا کرنے کے قریب پیدا کرے یہ وصف بندے کا ہوگا اور وہی اس صفت اور فعل اور کسب کے ساتھ منتسب کیا جائے گا۔ جیسے کہ بندہ کے افعال اختیار یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو بندے کے ارادے کے موافق پیدا کرتا ہے پس اگر قصداً کرتا ہو بندہ نیک کام کرنے کا تو اللہ تعالیٰ فعل خیر کی قدرت پیدا کرتا ہے یعنی نیک کام کرنے کے اسباب و آلات کو سلامتی عطا کر دیتا ہے جن کے ذریعہ سے بندہ اس فعل کو ظہور میں لے آتا ہے۔ اور اگر بندہ برے کام کا قصد کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے کرنے کی قدرت بندہ میں پیدا کر دیتا ہے یعنی اس کے اسباب و آلات کو سلامتی دیتا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ بندہ آپ ہی فعل خیر کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اس لئے وہ ذم و عقاب کا مستحق ہوتا ہے۔ بندے کے اسی کسب پر مدح و ذم اور ثواب و عذاب مترتب ہے۔ غرضیکہ اہل سنت نے جبر و اختیار دونوں کو حجج کر کے یہ عقیدہ قرار دیا ہے کہ بندہ کے افعال خدا کی تخلیق اور بندہ کے کسب صادر ہوتے ہیں۔ یعنی خالق خدا ہے اور کاسب بندہ۔ چنانچہ بعضوں نے کسب کے معنی کہے ہیں کہ جب بندہ کسی کام کا ارادہ مصمم کرتا ہے تو خدائے تعالیٰ اس میں فعل پیدا کر دیتا ہے۔ اور آیات و احادیث میں جو افعال عباد کو عباد کی طرف منسوب کر کے مدح و ذم اور ترتیب ثواب و عقاب ان افعال پر بیان کئے ہیں باوجودیکہ حق تعالیٰ تمام افعال کا خالق اور مؤثر حقیقی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بندوں کے کسب کو افعال میں بڑا دخل ہے۔ اور وہ افعال حرفات اور علامات ہیں مدح و ذم اور ثواب و عذاب کے۔

یثابون بہاوی یاقبون علیہا۔ بندے ثواب و عذاب پاتے ہیں ان افعال اختیار پر عادت الہی یوں ہی جاری ہے کہ جب بندہ ارادہ کسی فعل کا کرتا ہے تو اللہ اس فعل کو پیدا کرتا ہے ثواب و عذاب اس کے فعل پر متعلق ہوتا ہے۔ پھر وہ شجر کے مانند انسان مجبور ہے اور نہ ایسا صاحب اختیار ہے کہ جو چاہے وہ کر لے بلکہ بہت کچھ چاہتا ہے کہ یوں کروں اور یوں ہو مگر نہیں کر سکتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ صاحب اختیار کامل کوئی اور ہے کہ وہی پیدا کرنے والا بندوں کے اعمال کا ہے خواہ نیک ہوں خواہ بد۔ یہاں ایک شبہ ہوتا ہے کہ جب نیکی اور بدی دونوں اللہ کی مخلوق ہیں اور حدوث اور ظہور ان کا اللہ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتا ہے تو پھر گناہ اور برے کام پر بندہ کو تعزیر اور سزا کی کیا وجہ ہے اور شریعت کس واسطے ہے اور پیغمبروں کے بھیجنے کا کیا فائدہ۔ جو کام بندہ کرتا ہے وہ مشیت الہی سے ظہور میں آتا ہے۔ بندہ کا قصور کیا ہے سزا دینا انصاف کیونکر ہوا۔ حالانکہ اللہ جل شانہ عادل ہے ظالم نہیں ہے۔ یہ تو ایسی بات ہے جیسے کوئی اپنے غلام سے کہے کہ جا فلاں شخص سے مال چھین لا۔ اور جب وہ غلام حکم بجالائے تو سزا پائے۔ جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ نیکی اور بدی دونوں کا پیدا کرنے والا تو بلاشبہ اللہ ہی ہے مگر اس نے بندوں کو استاخت اختیار بھی دیا ہے کہ چاہیں نیک کام کریں چاہیں بد کام کریں۔ اور یہ فرمایا ہے کہ اگر اچھا کام کرو گے تو ہم راضی اور خوش ہونگے اور برے کام ہمارے مرضی کے خلاف ہیں مقرر ہے ہم ان کی سزا دیں گے۔ اس کی مثال یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک شخص اپنے نوکر سے کہے کہ تو بازار کو جا اور فلاں چیز لے آئے۔ تجھے اختیار ہے کہ زبردستی چھین لائے یا دام و دیگر خرید لائے۔ اگر دام دے کر لائے گا تو ہم خوش ہوں گے اور انعام دیں گے۔ اور جو زبردستی چھین لائے گا تو ہم ناخوش ہوں گے اور تجھے سزا ملے گی۔ اس صورت میں اگر اس نے اپنے مالک

کی مرضی کے خلاف کام کیا تو قطعاً سزا پائے گا سزاوار ہے۔ اور سزا دینا کسی طرح خلاف عدالت و انصاف نہیں ہے۔ اسی طرح حق تعالیٰ نے بندوں کو ایک طرح کا اختیار دیا ہے کہ وہ اس اختیار سے اچھے اور برے دونوں طرح کے کام کا قصد کر سکتے ہیں اور یہی کہہ دیا ہے کہ اچھے کاموں سے ہم راضی ہیں اور بد کام ہمارے مرضی کا باعث ہیں۔ اب بندہ جیسا کام کرے گا ویسا ہی اس کا بدلہ پائے گا۔ اور یہ عین عدل و انصاف ہے۔ رعشہ دار ہاتھ میں اور صبیح ہاتھ میں فرق ظاہر ہے۔ جب رعشہ ہاتھ میں ہوگا تو روکنے والے سے کسی طرح نہ رکے گا۔ اور نندہ رست ہاتھ کو روکنے اور ہلانے میں اختیار ہے اگرچہ اس کی بے اختیاری اور اس کا اختیار دونوں اللہ کی طرف سے ہیں۔ مگر دونوں حالتوں میں تفاوت کھلا ہوا ہے۔

والحسن منہا یرضاء اللہ تعالیٰ والقبیح منہا لیس بوضاء۔ اچھے کام ان افعال اختیار میں سے اللہ کی رضا مندی کے موافق ہیں، اور ان میں سے برے کام اللہ کی رضا مندی کے نہیں گو کفر و ایمان اور طاعت و عصیان اور نیکی و بدی عباد کی خدا کے ارادے اور حکم و تقدیر سے صادر ہوتی ہے مگر وہ ایمان اور طاعت اور نیکی سے راضی ہے، اور کفر و معصیت سے راضی نہیں۔ فرماتا ہے، لَا یَرْضٰی لِعِبَادِیَ الْکُفْرَ۔ اللہ پسند نہیں کرتا اپنے بندوں کا کفر۔

مس۔ جب کہ صد و کفر بقضائے الہی ہے اور رضا بقضا واجب ہے، تو رضا بجبر واجب ہے، حالانکہ رضا بکفر کفر ہے۔ ج۔ کفر اگرچہ قضا سے صادر ہوتا ہے مگر یہ نہیں ہے کہ کفر اور قضا ایک چیز ہیں چونکہ قضا اللہ کا فعل ہے اس لئے اس سے رضا واجب ہے۔ اور کفر چونکہ بندے کا فعل ہے اس لئے اس سے رضا متعلق نہیں ہے بلکہ وہ ناپسندیدہ ہے خواہش کرنا اور پیدا کرنا اور ہے اور راضی ہونا اور رضایہ ہے کہ حکم دے کہ کرو اور اگرچہ ہوتا ہے کہ حکم کرتا ہے اور نہیں چاہتا ہے کہ واقع ہو کسی مصلحت کی وجہ سے جس کو سوائے خدا تعالیٰ کے دوسرا نہیں جانتا۔ جیسے بیمار دوائے تلخ اپنے ارادے سے کھا تو لیتا ہے مگر رضا اس کی کڑوی دوا کھانے میں نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کی رضا اچھے کاموں کے واسطے ہوتی ہے اور برے کاموں کے واسطے نہیں۔

والاستطاعة مع الفعل۔ اور استطاعت کام کے ساتھ ہے جس طرح معتزلہ کو اہل سنت کے ساتھ مسئلہ قدرت میں اور طرح اختلاف ہے ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے قبل۔ اہل سنت کا مذہب تو یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور اکثر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ فعل سے قبل ہوا کرتی ہے۔ یہ غلط ہے اس لئے کہ اگر قدرت فعل سے قبل ہوتی تو فعل کی صحت اپنے وجود سے قبل لازم آئے حالانکہ شی کا تقدم اس کے وجود ذات پر محال ہے۔

وہی حقیقۃ القدیمۃ الٰہی یكون بها الفعل۔ اور وہ حقیقت ہے قدرت کی جس کے سبب فعل اختیار وجود میں آتا ہے اور مجبور کی یہ رائے ہے کہ استطاعت ادائے فعل کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔ اور حق یہ ہے کہ استطاعت علت ہے۔ اس واسطے کہ استطاعت کے ساتھ فعل کا ادا کر لینا واجب ہو جاتا ہے اور استطاعت کو فعل پر تقدم زمانی نہیں ہوتا، بلکہ تقدم ذاتی ہوتا ہے۔ پھر کیونکہ فعل کا وجوب اور وجود اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کا اقرار کیسے نہ کریں گے کہ فعل کے پیدا ہونے کا استطاعت سبب پڑتی ہے۔ کیونکہ ایک شے کو دوسری شے کے ساتھ اس طرح کا تعلق حاصل ہونا کہ اس کے ساتھ ہی اس کا وجود میں آجانا واجب ہو جائے یہی علت کی نشانی ہے اگرچہ بطریق عادت یہی اور حقیقت میں وہ اس کی علت نہ ہو۔

مس۔ تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ شرع کی طرف سے بندے پر تکلیف قبل فعل کے رکھی گئی ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ نماز کا تارک نماز کا وقت ہو جانے کے بعد ادائے نماز کے واسطے مکلف ہے۔ اسی طرح کافر بھی حالت کفر میں ایمان پر مکلف ہے اور ظاہر ہے کہ نہ بھی فعل نماز وقوع میں آیا ہے نہ کافر ایمان رکھتا ہے مگر یہ دونوں نماز اور ایمان پر مکلف ہو چکے ہیں۔ پس اگر ان کو

استطاعت حالت تکلیف میں ادا نہ نمازا اور قبول ایمان کی نہ ہوتی تو یہ لازم آتا کہ شرع نے عاجز کو تکلیف دی ہے حالانکہ تکلیف عاجز محال ہے۔

ج۔ استطاعت کے دو معنی ہیں (۱) قدرت حقیقی کو کہتے ہیں جو فعل کے موجود کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور یہ قدرت فعل کے ساتھ موجود ہوتی ہے (۲) اسباب و آلات کے ہتھیا ہونے اور اعضا کی صحت و سلامتی کا نام ہے اور یہ فعل سے قبل پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر تکلیف شرعی کا مدار ہے۔ اس آیت میں بھی وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَاللّٰهُ عَالِمُ غُيُوْبِ النَّاسِ حق ہے لوگوں پر حج کرنا اس گھر کا جو کوئی اس تک پہنچ سکے کی استطاعت رکھتا ہو استطاعت کے معنی دوم مراد ہیں۔ یعنی آلات و اسباب کا درست اور اعضا کا سالم ہونا۔ مصنف رحمہ بھی مترض کے جواب میں بطور دفع دخل مقرر کے کہتے ہیں:-

وَيَقِفُ هَذَا الْاسْمُ عَلَى سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ وَالْجَوَاسِحِ وَحُجَّةِ التَّكْلِيفِ تَعْقِدُ عَلَى هَذِهِ الْاَسْطَقَا اور کبھی واقع ہوتا ہے یہ نام (استطاعت و قدرت) سلامتی پر اسباب کی اور کام کرنے کی چیزوں کی اور سلامتی پر ہاتھ پاؤں کی اور تکلیف شرعی کا مدار اسی قسم کی استطاعت پر ہے۔ اب ہم تقریر جواب کو کھولے دیتے ہیں تاکہ بنیاد شہرہ بالکل کھڑ جائے معترض نے جو ثابت کیا ہے کہ اگر استطاعت کو فعل سے مقدم نہ مانا جائے گا تو تکلیف عاجز لازم آئے گی، اپنے اس قول میں اس نے اگر عجز کو استطاعت کے معنی اول کی ضد مانا ہے تو تکلیف عاجز میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس واسطے کہ یہ بلا تکلیف شرعی کا نہیں ہے۔ تاکہ اس کے ابطال سے امتناع تکلیف لازم آسکے۔ اور اگر عجز کو استطاعت کے معنی دوم کی ضد قرار دیا ہے تو اس صورت میں تکلیف عاجز نہیں ہے۔ اس لئے کہ قبل فعل کے بندہ کے اعضا و جوارح صحیح و سالم ہوتے ہیں۔ گو اس وقت قدرت حقیقی کو فعل کی علت ہوتی ہے حاصل نہ ہو۔

ولا یكلف العبد بالیس فی وسعہ۔ اور تکلیف شرعی نہیں دی جاتی بندے کو اس چیز کی جس کی سمائی اس میں نہ ہو۔ جو چیز فی نفسہ متنع ہو جیسے اضداد کا جمع کرنا اور خالق کا بدل ڈالنا، بندے کے ان کے ساتھ مکلف نہ ہونے میں کسی کو اختلاف نہیں۔ اور جو چیز فی نفسہ ممکن ہو مگر قدرت سے باہر ہو جیسے اجسام کا پیدا کرنا، یا اس کا صدور بندہ کی عادت کے خلاف ہو جیسے پہاڑ کا اٹھا لینا، آسمان کی طرف چڑھنا ان دونوں قسموں کے ساتھ بھی بندہ بالفعل مکلف نہیں۔ سورہ بقرہ میں ہے لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَوْ اَوْسَعَهَا تَكْلِيفًا دیتا اللہ کسی شخص کو مگر جس قدر کی اس میں گنجائش ہے، پس وسع سے مراد وہ ہے جو طاقا قدرت میں ہو نہ کہ وہ چیز کہ فی نفسہ ممکن ہو مگر قدرت سے باہر ہو۔ اور نہ وہ چیز مراد ہے کہ اگرچہ صدور اس کا ممکن ہو مگر عادت کے خلاف ہو۔ اختلاف اس میں ہے کہ علمائے ماتریدی تو کہتے ہیں کہ عقل بھی یہ جائز نہیں رکھتی کہ بندہ اس کے ساتھ مکلف ہو سکتا ہے۔ اور یہی رائے معتزلہ کی ہے۔ مگر علمائے اشعری جواز عقل کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ آیات قرآن اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جو چیز انسان کی قدرت میں نہ ہو اس کے ساتھ بالفعل مکلف نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ مکلف ہو سکے۔ امکان کی نفی ان سے نہیں نکلتی۔ مگر یہ قول درست ہے۔ اس واسطے کہ جو چیز فی نفسہ ممکن اور جائز ہوتی ہے اس کو موجود فرض کر سکتے ہیں۔ اور جب تکلیف ایسی چیزوں کے ساتھ جائز اور ممکن ہوگی تو اس کے موجود فرض کر لینے سے محال لازم آئے گا۔ اور لازم کے مستحیل ہونے سے ملزم کا مستحیل ہونا بھی واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں پر امکان تکلیف ملزم ہے اور محال لازم۔ اور وہ محال کیا ہے خدا کے پاک کے کلام کا جھوٹا ہونا۔ اور جب اس کے موجود فرض کر لینے سے یہ محال لازم آتا ہے کہ کلام الہی کذب ہے تو معلوم ہوا کہ امکان تکلیف غلط ہے۔

وما یوجد من الا لعمی المضرب عقیب ضرب الانسان والانسکسا فی الزجاج عقیب کسر انسان وما

اشبه کل ذلك مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فی تخلیقہ۔ اور جو دروپنچتا ہے چوٹ کی جگہ میں انسان کے ضرب پہنچانے کے بعد اور طوطا کا پنج کا انسان کے ٹوٹنے کے بعد اور مثل اس کے جیسے موت بعد قتل کے یہ سب اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں۔ بندہ کو ان کے پیدا کرنے میں کچھ فعل نہیں۔ معتزلہ کے نزدیک ایسے تمام افعال کا خالق بھی بندہ ہے مگر اس قدر ہے کہ ان کے نزدیک بندہ کے افعال کی دو قسمیں ہیں (۱) جو افعال کہ بالذات بندے کی ناشر اور قدرت سے صدور پاتے ہیں ان کا نام افعال مباشرت رکھا ہے (۲) جو افعال اس مباشرت کے بعد و بخود پیدا ہوجاتے ہیں حالانکہ انسان دوسرے کا اکا اصد قصد نہیں کرتا، ان کا نام افعال مؤلذہ قرار دیا ہے بندہ اگرچہ ان کا بھی موجود ہوتا ہے مگر افعال مباشرت کا توسط ضروری ہے۔ تولد کے معنی یہ ہیں کہ فاعل کے ایک فعل اختیاری سے دوسرا فعل واجب ہو جائے جیسے درو کا ہونا چوٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ اور کا پنج کا ٹوٹنا پیدا ہوتا ہے توڑنے سے۔ اور موت پیدا ہوتی ہے مار ڈالنے سے۔ اور یہ افعال تولد ہیں۔ اور مارنا اور توڑنا اور مار ڈالنا یہ سب افعال مباشرت ہیں افعال تولد کے لئے غیر نری نہیں کہ فاعل نے ان کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ صدور ان کا مارنے اور توڑنے اور قتل کرنے کے بعد واجب ہے۔ اہل سنت کے نزدیک ان سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ جس قدر اثر میں اور مخلوق میں تعدد ہوتا ہے اسی قدر خلق الہی میں بھی تعدد آتا ہے تولد کا زعم بالکل بے اصل ہے، اس لئے کہ اس سے یا تو ایک مقدور پر دو قائل مستقل کا جمع ہونا یا ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے۔ اور یہ دونوں محال ہیں۔ اور وجہ لزوم یہ ہے کہ جب ایک جسم دو قدرت والے ہاتھوں میں پہنچے گا اور اس وقت ایک ہاتھ اسے اپنی طرف کھینچے گا اور دوسرا اس کو اسی وقت اسی جانب دھکیلے گا تو یہاں اگر یہ کہیں گے کہ اس جسم کو ایک ہی حرکت دونوں ہاتھوں کے اٹھانے اور دھکیلنے سے حاصل ہوتی ہے تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ ایک جسم دو مستقل قادروں کا مقدور بنے۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہیں گے کہ اس جسم کو ایک ہاتھ کی وجہ سے حرکت حاصل ہوئی تو یہ قول محض تکلم اور سراسر باطل ہے۔ اس واسطے کہ خاص ایک ہاتھ کی نسبت یہ سمجھنا کہ اس کی وجہ سے وہ جسم حرکت میں آیا ہے ترجیح بلا مرجح ہے۔

والمقتول میت باجلہ۔ اور مقتول مرتا ہے اپنے وقت پر۔ یہی حال اس شخص کا ہے جسے سانپ وغیرہ زہر بلاجائز اور کاٹ کھائے یا کوئی زہر دیدے اور وہ مر جائے۔ اللہ تعالیٰ جتنی عمر اپنی تقدیر آذلی کے ذریعہ سے اس کے لئے مقرر کر دیتا ہے اور جو وقت اس کی موت کا علم الہی میں ہوتا ہے اسی وقت میں اس کی موت آتی ہے۔ اس کی موت اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اس لئے اس میں کسی طرح کا تغیر تقدیم و تاخیر کے ساتھ قائل کی وجہ سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ فَاِذَا جَاءَ اَجَلُہُمْ فَلَا یَسْتَاخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَفْتِحُوْنَ۔ ہر قوم کے لئے ایک وقت مقرر ہے۔ پھر جب پہنچا ان کا وعدہ تو نہ دیر کریں گے ایک گھڑی اور نہ جلدی۔

معتزلہ کا یہ مذہب کہ مقتول کی موت قاتل کے قتل سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح مسموم کی موت زہر دینے والے کے فعل سے پیدا ہوتی ہے۔ پس یہ موت بندہ کے افعال میں سے ہے۔ اگر قاتل اسے قتل نہ کرتا یا زہر دینے والا زہر نہ دیتا تو جو وقت اس کی موت کا خدا تعالیٰ نے مقرر کر دیا ہے اس وقت تک جیتا۔ قاتل نے تقدیر الہی کو بدل ڈالا۔ اگر مقتول اپنی اجل سے مرتا تو قاتل پر قصاص لازم نہ آتا۔ اور اس کا فیصل کسی طرح نہ شرعاً عقلاً مذموم سمجھا جاتا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ قاتل پر قصاص عائد ہونا اور اس کو عذاب الہی پہنچنا یا شرعی ہے۔ شرع نے رفع تنازع اور انسداد فساد کے لئے یہ سزا میں مقرر کی ہیں۔ ورنہ دلیل عقلی کوئی اس پر قائم نہیں ہے۔ بندہ اگرچہ فعل قتل کا خالق نہیں مگر اس کا سبب تو ضرور ہے۔ جب وہ ایسے نامشروع فعل کے کسب کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ موافق عادت کے اس فعل کے بعد مقتول کی موت پیدا کر دیتا ہے۔

والموت قائم بالہمت مخلوق اللہ تعالیٰ - اور موت قائم ہے مردہ کے ساتھ اور مخلوق ہے اللہ تعالیٰ کی - بندہ کو اس کے پیدا کرنے میں کوئی دخل نہیں ہے تحقیق مقام یہ ہے کہ موت میں اختلاف ہے کہ وجودی چیز ہے یا عدمی - جو کیفیت وجودی کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ارشاد خداوندی ہے خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاتَ یعنی پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے موت و حیات کو - تو چونکہ پیدا کرنا ایک چیز کا موجود کرنا ہے اس سے معلوم ہوا کہ موت وجودی چیز ہے اور اس میں اور حیات میں مقابلہ ضدین کا ہے کہ دونوں جمع نہیں ہو سکتیں اور جب کہ موت کو صفت وجودی تسلیم کر لیا تو وہ مخلوق بھی ہوگی اور ہمت کے ساتھ قائم بھی -

اور جو لوگ عدمی کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ زندہ چیز سے ملکہ حیات کو نیست کرنے کا نام موت ہے تو عدمی ہوئی۔ اور ان میں مقابلہ عدم اور ملکہ کا ہے یعنی ملکہ حیات کے عدم کا نام موت ہے۔ اور آیت مذکورہ میں خلق سے مراد پیدا کرنا نہیں بلکہ تقدیر ہے مطلب یہ ہے کہ مقدر کیا موت اور حیات کو۔ اور تقدیر امور عدمی کی بھی جائز ہے۔ اور اعدام نہ خلق ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں نہ کسی کے ساتھ قائم ہونے کی۔ مگر یہ خیال غلط ہے، اس لئے کہ موت حادث ہے اور ہر حادث کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہو اور احداث اور خلق (جس کے معنی پیدا کرنے کے ہیں) ایک چیز ہیں۔ پس موت کے ساتھ پیدا کرنے کا تعلق ہوگا اور خلق موت کی تاویل تقدیر موت کے ساتھ کرنا اور ایجاد موت کے معنی چھوڑنا لغو ہے۔ دوسرے موت نہ متعین ہے اور نہ واجب ہے تو ضرور ہے کہ ممکن ہوگی اور ممکن کے لئے علت موجودہ کا ہونا ضروری ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔ تیسرے موت عدم محض کا نام نہیں ہے بلکہ وہ کسی چیز کا عدم ہے۔ اور اس قسم کے عدم کو فی الجملہ وجود اور ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور وجود و ثبوت کے لئے موجود و خالق کا ہونا واجب ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ موت کیفیت وجودی ہے کہ اسے اللہ تعالیٰ ذی حیات میں پیدا کر دیتا ہے۔ اب موت و حیات میں عدم و ملکہ کا مقابلہ نہ ہوگا بلکہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوں گے۔

والاجل واحد۔ اور وقت موت کا ایک ہی ہے متعدد نہیں۔ سورہ جاثیہ میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔ لَآ يَذُوقُوْنَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُولٰی (نہ چکھیں گے آخرت میں مرنا مگر پہلے مرچکے دنیا میں) کبھی مغترلی کے نزدیک مقتول کے لئے دوا جلیں ہیں۔ ایک قتل دوسرے موت۔ جمہور مغترلہ اور کبھی کی رايوں میں لفظ موت کے استعمال میں اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک تو دونوں پر لفظ موت کا اطلاق درست ہے۔ مگر کبھی کہتا ہے کہ قتل کو موت نہ کہنا چاہیئے۔ اللہ کے فعل کا نام موت ہے اور بندے کے فعل کا نام قتل۔ اور اہل سنت کا بھی یہی مذہب ہے کہ طبعی اور غیر طبعی دونوں قسموں کی اجلوں پر لفظ موت کا اطلاق ہے۔ اور اس آیت میں وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ط اَقَامِيْنَ مَكَاتٍ اَوْ قُتِلَ (اور محمد تو ایک رسول ہے۔ ہو چکے پہلے اس سے بہت رسول پھر کیا اگر وہ مر گیا یا مارا گیا) موت اور قتل میں تردید دونوں کے متغائر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ خصوصیت مراد ہے یعنی مطلب یہ ہے کہ محمدؐ مر جائے یا خاص کر مارا جائے۔

والحرام رزق وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراماً ولا يتصور ان لا يأكل الانسان رزقه او يأكل غيره رزقه - اور حرام بھی رزق ہوتا ہے - اور ہر ایک پوری کرتا ہے اپنی روزی کو حلال ہو یا حرام - اور یہ نہ تصور کیا جائے کہ انسان اپنی روزی نہیں کھاتا یا دوسرا اس کی روزی کھا لیتا ہے -

علمائے سنت و جماعت کے نزدیک رزق اسے کہتے ہیں جس سے جاندار منتفع ہو، عام اس سے کہ نفع اس کا کھانے کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور طریقہ سے اور وہ مباح ہو یا حرام ہو۔ مختزلہ کا یہ مذہب ہے کہ حرام رزق نہیں ہے کیونکہ انہوں نے رزق کے یہ معنی بیان کئے ہیں کہ رزق وہ ملوک ہے جس کو مالک کھائے۔ تو معلوم ہوا کہ رزق وہی ہے جو حلال ہے کیونکہ ان کے نزدیک ملکیت

کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ شارع نے اس میں تصرف کرنے کا بھی حکم دے دیا ہو۔ اس صورت میں شراب اور سورج کی مسلمان کی ملک ہوگی۔ رزق نہیں ہو سکتے، اس واسطے کہ اگرچہ یہ ملک ہیں مگر شارع نے ان میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَرِثُهَا كُوفِي نَهِيں پاؤں چلنے والا زمین پر مگر اللہ پر ہے رزق اس کا، ظاہر ہے کہ بہائم کے لئے رزق ہے حالانکہ ان کے حق میں علت و حرمت متصور نہیں۔ اور نہ بہائم کو کسی چیز پر ملکیت حاصل ہے کیونکہ یہ مختار نہیں ہیں پس مختار کی تعریف غلط ہے۔ ان کی تعریف سے بھی لازم آتا ہے کہ ایک انسان دوسرے انسان کا رزق کھائے، کیونکہ طعام کے کسی کی ملکیت میں ہونے سے غیر مالک کو اس کے کھالینے میں کسی طرح کی ممانعت نہیں ہو سکتی۔ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ دے ایمان والو! کھاؤ پاکیزہ چیزیں جو تم کو روزی دی ہم نے، پس اگر حرام رزق نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ کو طیبات کی قید لگانے کی ضرورت نہ پڑتی۔ معلوم ہوا کہ حرام بھی رزق ہے کہ طیبات کی قید سے اسے حلال سے خارج کیا۔

وجہ اس کی کہ معتزلہ حرام کو رزق نہیں جانتے یہ چار باتیں ہیں (۱) رزق کا مفہوم اس بات کا مقتضی ہے کہ رازق کی طرف منسوب ہو (۲) رازق نہیں ہے مگر اللہ (۳) حرام چیز کے کھانے سے انسان پر عذاب ہوتا ہے (۴) اللہ کا کوئی کام قبیح نہیں ہوتا جب فعل الہی میں بڑائی نہیں تو اس کام کا ترکب کیسے عذاب کا مستحق ہو سکتا ہے۔ اس واسطے معتزلہ نے یہ اختیار کیا کہ جو حلال چیز کھائی جاتی ہے وہ تو رزق الہی ہے اور باقی رزق نہیں گوا انسان اسے عمر بھر کھاتا رہے، اور نہ اللہ کی جانب سے یہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کو لفظ رزق کا طعام حرام پر استعمال کرنے میں تاویل ہے تاکہ فعل الہی میں قباحت لازم نہ آئے۔ کیونکہ رزق رسانی اللہ کا کام ہے ورنہ یہ تو خوبی متحقق ہے کہ حرام چیزیں بھی کھائی جاتی ہیں اور ان سے نفع پہنچتا ہے مگر یہ رائے معتزلہ کی نادرست ہے اس لئے کہ کسی کام سے اللہ پر قباحت لازم نہیں آتی وہ فاعل مختار ہے حرام چیز کے کھانے والے کو عذاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے کیوں حلال کو کھوچ کر حرام کو اختیار کیا۔ ایسے اسباب کیوں نہ بہم پہنچائے جن سے طعام حلال ہاتھ آتا۔ اور یہ سبب نہیں ہے کہ حرام چیز کا پیدا کرنا قبیح ہے جس سے اللہ کے فعل میں قباحت ثابت ہو بلکہ عذاب اس کے کھانے کے سبب ہوتا ہے۔

واللہ تعالیٰ یضِلُّ من یشاء ویہدی من یشاء۔ اور اللہ تعالیٰ گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے اور راہِ راست پر لاتا ہے جسے چاہتا ہے۔ سورہ مدثر میں ہے یضِلُّ اللہ مَن یشاء وَ یَهْدِی مَن یشاء۔ گمراہ کرتا ہے اللہ جس کو چاہے اور ہدایت کرتا ہے جس کو چاہے۔ ہدایت کا پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ نبی یا قرآن یا مرشد کی صفت ہدایت کے ساتھ مجازاً ہوتی ہے۔ کیونکہ تینوں ہدایت یعنی صراطِ مستقیم تک پہنچ جانے کا سبب واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح ضلالت کو بھی مجازاً شیطان اور بد آدمی کی طرف منسوب کر دیتے ہیں، کیونکہ یہ بھی ضلالت تک پہنچ جانے کا سبب واقع ہوتی ہیں۔ جس طرح کوئی شخص ڈوب جائے یا شیر اسے پھاڑ ڈالے تو مجازاً اس کی موت پانی اور شیر کی طرف منسوب کر دیتے ہیں جلاں کی حقیقت میں موت اس کی اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اسی نے پانی و شیر کو اس کی موت کا سبب بنایا ہے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ہدایت و ضلالت حق و باطل کی طرف بلانے کے معنوں میں ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا آپ خالق ہے۔ پس ہدایت اور ضلالت کو انسان بطریقِ مباشرت کے پیدا کرتا ہے اور ان کے اثر اس مباشرت سے بطریقِ تولید کے پیدا ہوتے ہیں مگر یہ رائے ان کی غلط ہے اس لئے کہ گمراہی اور ہدایت میں تمام انسان مختلف طور پر ہوتے ہیں۔ حالانکہ دعوتِ کل امت کے لئے بلا اختلاف عام ہے۔ اگر بعض آدمیوں تک بعض وجوہ سے نہ پہنچ سکے تو اس سے عمومیّت دعوت میں نقصان نہیں آسکتا۔ پس اگر یہ بات درست ہوتی تو سارے انسانوں کا ایک ساحل ہوتا جس طرح ایک سی دعوتِ اسلام ان کو پہنچتی ہے رسولوں اور ان کے تابعین کی معرفت اللہ تعالیٰ سورہ فاتحہ میں مؤمنین کو تعلیم فرماتا ہے کہ یوں کہو اِھْدِنَا الصِّرَاطَ

۱۔ مُسْتَفِیْعٌ۔ چلا ہم کو سیدھی راہ۔ اگر عداوت دعوت الی الحق کے معنی میں ہوتی تو وہ تو ان کو حاصل ہو چکی تھی۔ پھر کیوں اللہ تعالیٰ مؤمنین سے فرماتا کہ تم اس کے حصول کے لئے مجھ سے التجا کرو۔ کیونکہ حاصل کی طلب عیب ہے۔

وما ہوا الا صلح للعبد فلیس ذلک بواجب علی اللہ تعالیٰ۔ اور جو چیز بندہ کے حق میں بہتر ہے اس کا پہنچانا بندہ کو اللہ پر واجب نہیں۔ جب کہ یہ ثابت ہے کہ کفر و معصیت اور بد بختوں کا گمراہ کرنا اللہ کے ارادہ سے ہے تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اصلح کا پہنچانا اس پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ پیدا کرنا کفر و معصیت کا اور ارادہ کرنا کفر و معصیت اور مصالحت کا اصلح نہیں ہے۔ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے مگر مقررہ اس بات کے قائل ہیں کہ اصلح اور لطف اور ثواب و عذاب اور آلام کا عوض بندوں کو پہنچانا حق تعالیٰ پر واجب ہے۔ ورنہ بخل لازم آتا ہے کیونکہ یہ چیزیں اس کے اختیار میں ہیں اور کوئی مانع بھی نہیں ہے تو پھر ان کا ترک کرنا کیونکر بخل نہ ہوگا۔ مستزحلہ کہتے ہیں کہ کفار اور فساق کو ہمیشہ دوزخ میں رکھنا اور عذاب کبھی نجات نہ دینا یہی ان کے واسطے آخرت میں اصلح ہے۔ اور ان کے اعمال کو باطل کرنا اور ان پر لعنت فرمانا یہ دنیا میں ان کے لئے اصلح ہے۔ مگر یہ قول باطل ہے کہ الوہیت کے منافی ہے۔ حق تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ اگر اس پر کوئی چیز واجب ہوتی تو ضرور ہے کہ وہ واجب کے ترک کرنے سے عذاب مذمت کا مستحق ہوتا۔ حالانکہ کوئی اس پر حاکم نہیں ہے۔ اگر واجب ہوتے تو وہ ان کے صدور کے ترک کرنے پر قادر ہی نہ ہوتا۔ دوسرے اس کا کسی بندہ پر احسان ثابت نہ ہوتا کیونکہ اگر اس نے کسی کو دین و دنیا کی نعمتیں دیں تو اس چیز کو کیا جو اس پر واجب تھی۔ تیسرے ابو جہل عین اور نبی علیہ السلام پر اللہ کا احسان برابر ہوتا تو کچھ زیادہ شکر گزاری حضرت پر واجب نہ ہوتی کیونکہ اس نے جو دونوں کے لئے اصلح تھا وہ کیا۔ اپنے واجب فارغ الذمہ ہوا۔ انفرض اصلح کو اللہ پر واجب کہنے سے اور بہت سے سخت اعتراض لازم آتے ہیں کہ مستزحلان کے جواب بالکل عاجز ہیں۔ اور سورۃ النعام میں جو آیا ہے کَتَبَ عَلٰی نَفْسِہِ الْوَحْمَۃَ دیکھی ہے اس نے اپنی ذات پر مہربانی اور حضرت نے فرمایا ہے کہ جس میت مسلمان پر تین صفیں نماز پڑھیں اللہ تعالیٰ اس کے لئے بہشت و مغفرت واجب کر دیتا ہے۔ جیسا کہ مالک بن ہیرہ سے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کی ہے۔ یہ لکھنا اور واجب ہونا اس کے فضل اور وعدے کے سبب ہے۔ پس یہ واجب لغیرہ ہے۔ اور منہج جو ہے وہ واجب لذاتہ ہے۔

وعذاب القبر للکافرین ولبعض حصاة المؤمنین وتنعم اہل الطاعة فی القبر بما یعلمہ اللہ تعالیٰ بیدیکہ اور عذاب قبر کا کافروں کو اور بعض گنہگار ایمان والوں کو اور آسائش فرمانبرداروں کو قبر میں اس چیز سے کہ جانتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ اور جس کا وہ ارادہ کرتا ہے (حق ہے) اس سے معلوم ہوا کہ انہیں بعض گنہگاروں کو قبر میں عذاب ہوگا جن کی تعذیب اللہ کو منظور ہوگی سب کے لئے عذاب کا ہونا ضرور نہیں۔ اللہ تعالیٰ حاکم اور قادر ہے اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے گناہگار ان مؤمنین میں سے عذاب نہ بھی کرے۔ قبر سے مراد عالم برزخ ہے کہ دنیا اور آخرت میں واسطہ ہے۔ قبر سے مراد یہاں مدفن نہیں ہے تاکہ کیفیت شامل ان لوگوں کی نسبت بھی ہو جو دنیا میں ڈوب گئے ہیں یا آگ میں جل کر مر گئے ہیں۔ یا کسی جانور نے ان کو کھالیا ہے۔ یعنی کہتے ہیں کہ عذاب روح کو ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں بدن کو انسان کے عمل کا ایک خاص اثر ہے ہر ایک نیک یا بد کام کرنے کے بعد اس کا رنگ انسان پر چھتا ہے اور عالم مثال میں وہ اپنے مناسب کسی صورت میں تشکیل ہو جاتا ہے اور قیامت تک اور بعد اس کے جو کچھ موتیں بنا کے وہ عمل ظاہر ہوگا وہ سب باتیں اس عمل میں بالقوہ اس وقت موجود ہوتی ہیں جس طرح کہ درخت کے تخم میں پھل پھول پڑتے اور شاخیں تمام بالقوہ موجود ہوتے ہیں اور آٹا فنا وہ سب ظاہر ہوتے ہیں جس طرح کہ درخت کے وہ حالات کہ اس تخم سے برآمد ہوتے ہیں خیالی نہیں اسی طرح اعمال کا اپنی مناسب صورتوں میں ظاہر ہونا بھی خیالی باتیں نہیں۔ بعض آیات اور بہت سی احادیث صحیحہ اس بات پر دلالت

کرتی ہیں کہ اس عالم عصری کے سوا ایک اور عالم (مثال ہے) کہ جس میں اعمال و اقوال وغیرہ اشیا اپنے مناسب ایک صورت خاص میں تشکیل ہوتے ہیں اور اس عالم میں پیشتر اشیا موجود ہو چکے ہیں تب اس عالم عصری میں اسی کے مطابق ظاہر ہوتے ہیں۔ اور بہت سی چیزیں اس عالم میں یہاں سے نقل کر جاتی ہیں چنانچہ نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ قیامت کے روز سورۃ بقرہ وال عمران بادل کی صورت میں یا پرندوں کی دو ٹکڑیوں کی طرح ظاہر ہو کر اپنے قاری کے حق میں شفاعت کریں گی اور فرمایا کہ قیامت کے روز اعمال حاضر کئے جائیں گے پہلے نماز پھر زکوٰۃ پھر روزے آئیں گے۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَادْرَسْنَا لَکُمَا دُوحًا فَمَثَلًا لِّمَا کُنْتُمَا سَوِیًّا کہ جبریل مریم کو آدمی کی صورت میں نظر آئے۔ وہ عالم کہیں آسمان و زمین پر کسی خاص جگہ نہیں بلکہ اس عالم جس کا دوسرا پہلو ہے پس جب یہ ثابت ہو چکا تو انسانوں کی جزا و سزائے اخروی کی یہ صورت ہے کہ جب انسان لباس جسمانی اتارنا ہے تو اس کے اعمال اچھی یا بری صورتوں میں آکر دکھائی دیتے ہیں۔ پھر جب جسم کو چھوڑ دیتا ہے تو حظیرۃ القدس و عالم قدس میں دوح عظم کی طرف اس طرح کھینچ کر جاتا ہے کہ جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھینچتا ہے۔ اور اس حظیرۃ قدس کو علین بھی کہتے ہیں۔ پس ہاں ملائکہ مقررین اور ارواح طہیین سے ملاقات ہوتی ہے اور اس کی جسمانی باتیں مٹ جاتی ہیں۔ اور اس کے اعمال وادراکات اور اخلاص کو نہایت عمدہ صورتوں میں اس کو دکھایا جاتا ہے۔ جنت کی ہوائیں اور خوشبوئیں اس کو آتی ہیں اور اس کی خواہش کے موافق نعمائے الہی اس کے لئے تشکیل ہو جاتی ہیں۔ اور جو شخص ہے تو اس کے اعمال منکر و نیک کی نہایت برہنہ شکل میں اس کو عذاب کرتے ہیں۔ اس کا بخل و شہوت اور دیگر اخلاقی ردیہ سامنے کچھ کی صورت میں ظاہر ہو کر اس کو ڈستے ہیں اس پر گرز پڑتے ہیں اور طبقہ علمانی میں جس کو تسخیم کہتے ہیں اس کو محسوس کیا جاتا ہے۔ اور یہ دہاں اپنی نازیبا باتوں سے نہایت رنج اٹھاتا رہتا ہے۔ اور اس سبب اور علین کو عالم قبر کہتے ہیں۔

و سؤال متکسر و متکسر (اور سوال منکر و کبر کا حق ہے) منکر و کبر دو فرشتے ہیں نہایت عظیم و عظیم۔ سیاہ رنگ آنکھیں ان کی کبود اور بجلی کے مانند روشن ہوتی ہیں وہ قبر میں آکر اس کے خدا و رسول اور اس کے دین کی بابت ال کرتے ہیں من ربک و من نبیک و ما دینک۔ (یعنی کون ہے پروردگار تیرا اور کون ہے نبی تیرا اور کیا ہے دین تیرا) اگر بندہ صالح اور نیکبخت ہے اور خاتمہ اس کا خیر ہوا ہے تو جواب دیتا ہے پروردگار میرا اللہ ہے اور پیغمبر میرے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں اور میرا دین اسلام ہے تو مثل عروس خواب ناز میں استراحت کرتا ہے۔ اور قبر اس کی ایک چمن چمنہائے جنت سے ہوتی ہے۔ اور اگر وہ بندہ بدبخت و بدکار عذاب کا سزاوار ہے اور یہ جواب نہ دیا بلکہ کچھ اور کہہ اٹھا تو محنت و عذاب دیکھتا ہے۔ اور قبر اس کے حق میں دوزخ کے غاروں میں سے ایک غار ہو جاتی ہے۔ اور منکر و کبر کا سوال کرنا ہر مردہ صغیر و کبیر سے ہوگا اگرچہ کوئی پانی میں ڈوب گیا ہو یا آگ میں جل گیا ہو یا کسی جانور نے اسے کھالیا ہو۔ قرطبی کا قول ہے یہ دونوں فرشتے عظیم الحجۃ ہونے کے سبب ایک ہی آن میں تمام دنیا کے مردوں کے سوال کر لیتے ہیں اور قدرت الہی ایک مردہ کو دوسرے مردہ کے جواب سننے سے باز رکھتی ہے مگر علیم نے یہ دعویٰ بلا دلیل کیا ہے کہ ایک جماعت فرشتوں کی اس کام پر مامور ہے اور ہر مردہ کے پاس دو فرشتے اس جماعت میں سے بھیجے جاتے ہیں۔

ثابت بالادلة السمعیۃ دیہ سب باتیں ثابت ہیں دلائل سمعیۃ سے چنانچہ عذاب قبر کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اَللّٰمُ یُعْوَظُونَ عَلَیْہَا عَذَابًا وَ اَوْعِشَیْہَا وَ یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَۃُ اَدْخِلُوْا اِلَ فَوْعُوْنَ اَشْدَّ الْعَذَابِ (یعنی جلانے جاتے ہیں کفار آل فرعون صبح و شام آگ میں اور قیامت کے دن ان کو دھم ہوگا کہ ان کو بھل کر وہ بہت سخت عذاب میں) اور جو آل فرعون کے حق میں عذاب قبر ثابت ہوا تو غیر کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ فرق کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اور ترمذی نے ابو سعید رضی

اور معلومات کو بخوبی جانتا ہے اور ہر ایک شے اس کے علم میں ہے اور جب یہ بات مقرر ہوئی تو بالضرور وہ اجزاء بدن زید کو اگر چہ مٹی میں مل جائیں یا دریا میں ڈوب جائیں تمیز کر سکتا ہے۔ اور اس کے لئے بعض کو بعض سے پہچان لینا ممکن ہے اور جب یہ مقدمات ثابت ہو چکے تو یقین کر لینا چاہیے کہ بعثت ممکن ہے۔ اور اس کے وقوع کا ثبوت انبیاء کی زبانی ہوتا ہے۔ اور دلائل سے انبیاء کی صداقت بخوبی ثابت ہے تو انہوں نے جو اس امر ممکن کے واقع ہونے کی خبر دی ہے یہ صحیح ہے۔ پس واجب ہو یقین کر لینا بعثت کے واقع ہونے پر۔ ورنہ تکذیب انبیاء کی لازم آئے گی۔ اور یہ باطل ہے ان دلائل کے ساتھ جو انبیاء کی صداقت کے باب میں وارد ہوئے ہیں۔

والوزن حق (اور تمنا نیکی اور بدی کا حق ہے) بعضے منقولہ کہتے ہیں کہ میزان کا ہونا جائز ہے مگر ثبوت کے قائل نہیں۔ اور بعضے کہتے ہیں کہ یہ بات محال ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قرآن میں جو وزن و میزان کا ذکر ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ پورا پورا انصاف کیا جائے گا اس میں ذرا فرق نہ ہوگا، اور اس بیان سے دراصل ترازو مراد نہیں۔ انہوں نے جو میزان پر اعتراض کیا ہے اس تقریر سے چار اعتراض نکلتے ہیں (۱) عرض معدوم ہو جاتا ہے (۲) اعادہ معدوم کا محال ہے (۳) اعمال ایسی چیز نہیں جن کا جسم ہو تو نہ ان میں ثقل ہوگا نہ خفت۔ اور وزن ہونے کے لئے یہ باتیں شرط ہیں (۴) جبکہ اللہ تعالیٰ کو علم ہے تو وزن کرنے کی کیا حاجت ہے۔

جواب پہلے تین اعتراضوں کا یہ ہے کہ اعمال کا وزن نہیں ہوگا بلکہ اعمال ناموں کا وزن ہوگا یعنی جن کاغذوں میں بندوں کے اعمال لکھے ہوں گے وہ وزن ہو کر ان کی کمیت معلوم کی جائے گی جیسا کہ حدیث بطارقہ میں وارد ہے جو ترمذی اور حاکم اور ابن ماجہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے اس میں ہے فتوضع السجلات فی کفة والبطارقة فی کفة فطاشت السجلات وثقلت البطارقة (یعنی رکھے جائیں گے اعمال ناموں کے طومار ایک پلٹے میں اور ایک پرچہ دوسرے پلٹے میں۔ پس ہلکے ہو گے وہ طومار اور بھاری ہو گا وہ پرچہ)۔ اور چوتھے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے پابند نہیں ہیں تو پھر کیونکر عجب لازم آسکتا ہے۔ عجب تو وہاں لازم آتا ہے جہاں غرض فوت ہو جائے۔ اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے کاموں میں بھی غرض ملحوظ ہوتی ہے تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اعمال کے وزن کرنے میں بھی کوئی حکمت ہوگی جس کی اطلاع ہم کو نہیں ہو سکتی۔ اور کیا یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اعمال کو وزن کرنا اپنی واقفیت کے لئے نہ ہوگا بلکہ بندوں پر محبت تمام کرنے کو وزن کرانے جائیں گے۔

والکتاب حق (اور نیکی بدی کے صحیفے ہاتھوں میں دینا حق ہے) لکھا ہے کہ بندہ دنیا میں جو نیک یا بد کام کرتا ہے دو فرشتے جو اس کے دونوں شانوں پر مامور ہیں وہ لکھ لیا کرتے ہیں۔ اگر نیکی ہے تو دایہ شائے کافرشتہ ایک نیکی کی جگہ دس نیکیاں تحریر کر رہا ہے اور جو بدی ہے تو بائیں شانے کافرشتہ دایہ طرف کے فرشتہ سے پوچھتا ہے کہ لکھوں جو وہ کہتا ہے پھر جاشاید توبہ کرے۔ اسی طرح تین بار استفسار کرتا ہے اور وہ روکتا ہے۔ جب بندہ توبہ نہیں کرتا تو وہ ایک ہی بدی لکھ رکھتا ہے اور جو کوئی ایسا ہے کہ گناہ اس سے نہیں ہوا تو بائیں طرف کافرشتہ دایہ طرف کے فرشتہ کا گواہ رہتا ہے۔ بعضے کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں بائیں طرف کافرشتہ طاعت اور عبادت کی کمی لکھتا رہتا ہے۔ جیسے انبیاء علیہم السلام کہ گناہوں سے معصوم ہیں مگر طاعت کی کمی سے کوئی خالی نہیں جو عباد کا حق ہے وہ کسی سے ادا نہیں ہو سکا اور ندادا ہو سکتا ہے۔ الغرض جب قیامت قائم ہوگی تو یہ فرشتے وہ نامہ لائے اعمال کی حقیقت روزنامے ہیں ہر ایک کو پڑھا کر مسلمانوں کے دست راست میں اور کافروں کے دست چپ میں پس پشت سے دیں گے۔ اس آیت میں فَاَمَّا مَنۡ اُوۡتِيَ کِتٰبًا بِیَمِیۡنٍۭہِ الخ اس بات کو اللہ پاک نے بیان کیا ہے۔ معزز لکھتے ہیں کہ کتاب بھی عبث ہے۔ پس یہ لوگ اس کے منکر ہیں۔ اور ہم والوزن حق کی شرح میں جواب مفصل دے چکے ہیں۔ اعادہ کی ضرورت نہیں۔

روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے القبر وروضۃ من دیاض الجنة او حفرة من حفرة النيران۔
(یعنی قبر ایک چمن ہے چمنہائے جنت سے یا ایک غار ہے دوزخ کے غاروں سے) اور حاکم نے مستدرک میں ابو ہریرہ رضی عنہ سے مروی
روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے استنزھوا من البول فان عامة عذاب القبر منہ یعنی پیشاب
سے پاکیزہ رہو اس لئے کہ بیشتر عذاب قبر کپڑوں کی ناپاکی کی وجہ سے ہوگا) ترمذی نے ابو ہریرہ رضی عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت
نے فرمایا ہے مردہ جب قبر میں داخل کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے کالے کبریٰ آنکھوں والے آتے ہیں ایک منکر کہلاتا ہے
اور دوسرا نکیر الی آخر الحدیث۔ اور بخاری و مسلم نے اس روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت مرد
کو دفن کر کے ہمارا ہی لوٹتے ہیں تو وہ ان کے جوتوں کی آواز سنتا ہے اور اس کو دوسرے فرشتے اگر بھٹاتے ہیں، الی آخر الحدیث۔
اور بخاری و مسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ ایک یہود ان کے پاس آئی اس نے ان کے سامنے عذاب
قبر کا ذکر کیا اور بی بی صاحبہ کے حق میں دعا کی کہ اللہ آپ کو عذاب قبر سے بچائے۔ بی بی صاحبہ نے جناب سرور کا سناتے ہوئے عذاب
قبر کا حال دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ قبر کا عذاب حق ہے۔

وَالْبَحْثُ حَقٌّ (اٹھنا بعد موت کے بمبثر اجساد حق ہے) عاقل و مجنون و صبی اور جن و شیاطین اور بہائم و طیور اور حشرات
کُل اٹھیں گے بسبب عموم قول حق تعالیٰ کے قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَاَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ ثُمَّ لَنَبْذُرُنَهَا ثَوْنًا لَّيْسَ بِهِ عَلَيْهِمْ حِسَابٌ لِّمَنْ يَرْجُو
نے ان کو پیدا کیا ہے پہلی بار (ظاہر ہے کہ جس نے اول عدم محض اور نابودِ صرف سے پیدا کیا اور کتمِ عدم سے وجود دیں لایا وہ دوبارہ
بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ سورۃ النعام میں ہے وَهُوَ الَّذِي يَبْدُؤُاَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ اَهُوْنُ عَلَيْهِ (وہی ہے
جو پہلی بار بنانا ہے پھر اس کو دہرائے گا اور وہ آسان ہے اس پر)۔

فلاسفہ حشر اجساد کے منکر ہیں اس لئے کہ معدوم کا اعادہ بعینہ محال ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ حشر اجساد سے ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام اجزائے اصلی کو جمع کر کے اس میں روح داخل کر دے گا۔ اب تم اس کا نام اعادہ معدوم بعینہ نہ رکھو یا نہ رکھو اختیار ہے۔ اور ان کا ایک یہ بھی اعتراض ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے انسان کو کھالے اوورہ اس کا جزو بدن بالکل ہو جائے تو حشر کو اجزا کا یا تو ان دونوں میں اعادہ ہوگا یا صرف ایک میں پہلی صورت محال ہے۔ اور دوسری صورت میں لازم آتا ہے کہ ایک کا اعادہ اس کے تمام اجزاء کے ساتھ نہیں ہو۔ ا جواب اس کا یہ ہے کہ اعادہ ان اجزائے اصلہ کا ہوگا جو ابتدائے عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور کھائے ہوئے اجزاء فضلہ موتے ہیں اصلی نہیں ہوتے۔ اور تناسخ یہاں اس لئے لازم نہیں آتا کہ جیم ثانی جیم اول کے اجزائے اصلہ سے بنتا ہے بخلاف تناسخ کے کہ اس میں روح پہلے جس جسم میں ہوتی ہے وہ اور بتا ہے اور جس جسم میں اعادہ کرتی ہے وہ اور۔ امکان بعث تو دلیل عقلی و نقلی دونوں سے ثابت ہے البتہ وقوع پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں سوائے نقل کے۔ اور امکان بعث کا اثبات ان دو مقدمات پر موقوف ہے (۱) قابل کے حالات سے بحث۔ سو واضح رہے کہ انسان یا عبارت سے نفس سے یا بدن سے۔ پس اگر نفس سے عبارت ہے جیسا کہ مذہب حق یہی ہے تو جب کہ اس کا پہلی بار بدن متعلق ہونا جائز ہو تو اس کا تعلق دوبارہ بھی بدن سے جائز ہوگا۔ اور اگر انسان عبارت بدن سے ہے اگرچہ قول خلاف تحقیق ہے تو جس طرح پہلی بار اجزائے بدن نے ایک سیکل مخصوص کے ساتھ تالیف حاصل کر لی ہے اسی طرح دوبارہ بھی جیسا کہ اس میں آنا ممکن ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو چیزیں بعض اوقات میں ممکن الحصول ہو تو وہ تمام اوقات میں ممکن الحصول ہوگی (۲) خالق عالم تمام جزئیات

والسؤال حق (اور سوال حق ہے) سوال پوچھنے کو کہتے ہیں اور یہاں بندوں کے نیک و بد کام کا حساب کرنے سے مراد ہے اگرچہ سب کچھ پروردگار کو معلوم ہے اور اس پر روشن ہے لیکن یہ اس لئے کہ نیکی کے حجت ہو بندوں پر اور ظاہر ہو خلاف پر۔ یہ حساب قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔ اور حساب حشر میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اللہ ایک باری سب کا حساب کرے گا اور کلام الہی ایک کا دوسرے کے ساتھ اس طرح نہ ہوگا کہ مختلط ہو جائے۔ یا ایک سے کلام کرنا دوسرے سے کلام کرنے کو حارج ہو۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ملائکہ علیحدہ علیحدہ حساب کریں گے اس وجہ سے کہ اگر اللہ خود کفار سے حساب لے گا تو ان سے کلام کرنا پڑے گا حالانکہ وہ ان کے حق میں فرما چکے ہوں لَا یُکَلِّمُہُمْ۔

والحوض حق (حوض حق ہے) مراد یہاں وہ حوض ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے قیامت کے دن ہوگا بخاری و مسلم نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا حوض مرجع ہے طول و عرض میں اس کا پانی دودھ سے بڑھ کر سفید اور مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ اور آنحضورؐ اس میں اس کثرت سے ہوں گے جیسے آسمان پر تارے۔ جو کوئی اس میں سے پئے گا پھر کبھی پیاسا نہ ہوگا۔ اور مسلم کی روایت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس کا پانی برف سے بڑھ کر سفید اور اس شہد سے بڑھ کر شیریں ہے جو دودھ میں گھولا گیا ہو۔ اور مسلم کی ایک روایت میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس حوض پر آنحضورؐ سوئے چاندی کے اس کثرت سے ہوں گے جیسے آسمان پر تارے۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ثوبان رضی اللہ عنہ سے یوں ہے کہ اس کا پانی دودھ سے بڑھ کر سفید اور شہد سے بڑھ کر شیریں ہے۔ تحدید مسافت حوض کا ذکر بہت جگہ احادیث میں آیا ہے۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت بخاری و مسلم میں مسافت حوض ایک مہینہ کی راہ لکھی ہے۔ اور مسلم کی ایک روایت میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے آیا ہے کہ جتنی مسافت ایلہ اور عدن میں ہے وہ حوض اس سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ ایلہ بحر احمر کے شمال میں خلیج عقبہ کے سرے پر واقع ہے۔ اور احمد و ترمذی اور ابن ماجہ نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہے جتنا فاصلہ عدن اور عمان میں ہے۔ عمان ملک الہند میں ہے۔ اور بخاری و مسلم کی ایک روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یوں ہے کہ اس حوض کی مسافت جبار اور ذریح کے فاصلہ کے برابر ہے جو دو شہر شام میں ہیں اور ان میں تین دن کا فاصلہ ہے۔ اور دارقطنی کی روایت یوں ہے کہ وہ حوض اتنا بڑا ہوگا جتنا فاصلہ مدینہ اور جبار اور ذریح میں ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ شہر مسافت میں برابر ہوں گے یا قریب المسافت ہوں گے۔ اور اگر منافات ہوں تو یہ سمجھنا چاہیے کہ مقصود ان بیانات سے بعد مسافت کا بطور تخمینہ کے خیالاً ہے حضرت نے ہر کسی سے اس کی سمجھ کے موافق تمثیلاً و تقریباً حوض کی مسافت بیان کر دی، اور تعین اور تحدید حقیقی کا بیان فرمانا آپ کو منظور نہ تھا۔

والصراط حق (اور صراط حق ہے) وہ پہل بال سے زیادہ باریک، تنوار سے بڑھ کر تیز ہوگا۔ وریح کی پشت پر رکھا جائے گا۔ جہیز پہل صراط کے منکر ہیں۔ اور معتزلہ میں سے ابو الہذیل اور بشر بن معتمر پہل صراط کے حوا کے قائل ہیں مگر اس کے وقوع کے منکر ہیں۔ اور اکثر معتزلہ بالکل منکر ہیں جو ان کے بھی قائل نہیں۔ منکرین کہتے ہیں کہ جب کہ وہ بال سے زیادہ باریک ہے تو اس پر سے مخلوق کیونکر گزر سکے گی، اور اگر گزر بھی سکی تو بڑی مشقت کے ساتھ گزرے گی جو مسلمانوں کے واسطے سراسر موجب عذاب ہے، حالانکہ قیامت کے دن ان پر عذاب نہ ہونا چاہیے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ خدا قادر و توانا ہے اس کے نزدیک مسلمانوں کو اس پہل سے آسانی کے ساتھ عبور کر دینا کوئی بڑی بات نہیں ہے۔ چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ و حفصہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی ہے کہ جو لوگ فضل و اعلیٰ ہیں وہ مانند برق کے اور بعضے مثل ہوا کے گزریں گے۔ اور بعضے پر بندوں کی طرح اور بعضے ایسے جیسے پیادے

دوڑتے ہیں گزریں گے اور یہ سب تفاوت بقدر کی و بیشی اعمال شخص کے گزرنے میں ہوگا۔ پیغمبران کے پہل صراط پر کھڑے ہوں گے اور کہتے ہوں گے یا ساریت سکتہ سکتہ (اے اللہ! بچا بچا) یہاں تک کہ بندوں کے اعمال کی قوت سست ہو جائے گی۔ ایسے اعمال نہ رکھتے ہوں گے کہ ان کی قوت کے سبب گزریں یہاں تک کہ ایک ایسا شخص آئے گا جو پہل صراط سے چوڑوں کے بل گھسٹتا ہو گا گزرے گا۔ بخاری و مسلم نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس پہل کے دونوں طرف آنکڑے ہوں گے۔ جن کے اعمال بد ہوں گے ان کو ان آنکڑوں سے کھینچ کھینچ لیں گے۔ ایسے شخصوں میں سے بعضوں کے گوشت آنکڑوں سے ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں گے پھر آگ میں گرنے سے نجات پائیں گے مگر کفار کو نجات نہ ہوگی۔ فاسق ٹکڑے ٹکڑے ہو کر نجات پائیں گے۔

والجنة حق (اور بہشت حق ہے) قرآن و حدیث سے چار حقیقتیں ثابت ہوتی ہیں۔ سورہ الرحمن میں ہے وَلَمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّہٖ جَنَّتَانِ (جو اللہ کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتا ہے اس کے لئے دو جنتیں ہیں) اور ان کا وصف بیان کیا پھر فرمایا، وَ مَن ذُوْنِہُمَا جَنَّتَانِ (ان دونوں جنتوں کے علاوہ دو جنتیں ہیں) اور ان کا وصف بیان کیا۔ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم و ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جنتان من فضة ایتھما و ما فیہما وجنتان من ذهب ایتھما و ما فیہما یعنی دو بہشتوں کے برتن اور سارا سامان چاندی کا ہے اور دو کا سونے کا۔

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ یہ سمجھنا کہ جنت مثل ایک باغ کے پیدا کی ہوئی ہے، اس میں سنگ مرمر کے اور موتی کے جڑاؤ محل ہیں، باغ میں شاداب سرسبز درخت ہیں، دودھا اور شراب اور شہد کی ندیاں بہہ رہی ہیں، ہر قسم کا میوہ کھانے کو موجود ہے، ساقی و ساقین نہایت خوبصورت چاندی کے لنگن پہنے ہوئے جو ہار سے یہاں کی گھونسیں پہنتی ہیں شراب پلا رہی ہیں، ایک جنتی ایک حور کے گلے میں ہاتھ ڈالے پڑا ہے، ایک نے ران پر سر دھرا ہے ایک چھاتی سے لپٹ رہا ہے، ایک نے لب جاں بخش کا بوسہ لیل ہے، کوئی کسی کو نے میں کچھ کر رہا ہے کوئی کسی کو نے میں کچھ ایسا یہودہ پن ہے جس پر تعجب ہوتا ہے۔ اگر بہشت یہی ہے تو بلا مبالغہ ہمارے خرابات اس سے ہزار درجہ بہتر ہیں۔ سید صاحب کہتے ہیں کہ حقیقت ان چیزوں کا وہاں موجود ہونا مقصود نہیں ہے۔ بلکہ بانی مذہب کا ان چیزوں کے بیان کرنے سے راحت کا بقدر فہم انسانی خیال پیدا کرنا مقصود تھا۔ مگر یہ تاویل بے جا ہے۔ قرآن و حدیث میں جو جابجا صفت جنت کا ذکر ہے اس قسم کی آیتوں اور حدیثوں کے جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے اپنے مقبول بندوں کے لئے بہشت میں ان سامانوں کا وعدہ کیا ہے کہ وہاں حوریں اور غلمان ہوں گے۔ عمدہ عمدہ مکان اور باغ ہوں گے۔ عمدہ عمدہ شرابیں ہوں گی۔ اور طرح طرح کے عیش و عشرت کے سامان بھی ہوں گے۔ اور ایسی نعمتیں ہوں گی کہ کسی نے دیکھیں نہ سہیں نہ کسی کے دل میں خیال گذرا۔ اس قدر ماہیت جنت کی خدا اور رسول نے بتلائی ہے۔ اور اسی وجہ سے تمام مسلمانوں کا یہی اعتقاد ہے۔ آیات و احادیث صحیحہ صفت جنت میں جو آیتیں ہیں ان کے سیاق سے یا کسی اور قرینہ عبارت سے بھی نہیں ثابت ہوتا کہ تمام تصریحات سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر الفاظ سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور نہ کوئی محال عقلی ان چیزوں کے وقوع پر قائم اور نہ کوئی دوسری چیز ان کے معارض ثابت ہوئی۔ یہی معنی اس کے صحابہ و تابعین اور اس زمانہ کے اہل عرب جو اہل لسان اور اہل مخاطب قرآن کے تھے، سمجھے۔ اور اسی پر اجماع مسلمانوں کا آج تک قائم رہا۔ پس بغیر معارض اور بغیر کسی قرینہ و اشارہ اور کسی ضرورت کے محض اپنی رائے سے ان مضامین کو خلاف واقعہ اور صرف مثال فرض کرنے میں مخالفت اجماع صحابہ و تابعین و جمیع اہل اسلام کی اور تکذیب کلام الہی اور احادیث رسول کی لازم آتی ہے۔ اور نیز اس صورت میں بالکل مدلولات لغوی سے جو محکمات کلام شارع میں ہیں، اعتماد اٹھ جائے گا۔ اور کسی آیت یا حدیث کے معنی جو مسلمان سمجھے ہوئے ہیں قابل اعتماد نہ رہیں گے۔ اس واسطے کہ یہی احتمال ہر جگہ جاری رہے گا کہ شاید جو معنی آج تک تمام مسلمان سمجھ رہے ہیں وہ خلاف نفس الامر ہوں۔ اور تمام دین

ملعبہ جہاں بن جائے گا اور غرض خطاب کی مفقود ہو جائے گی۔

والنار احق (اور دوزخ حق ہے) جنت و دوزخ کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض روحانی کہتے ہیں بعض جسمانی بتاتے ہیں۔ مگر یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ جو جسمانی ہونے کے قائل ہیں وہ ایسا جسم نہیں کہتے جو قابل فنا و تفسیر ہے بلکہ جسم لطیف ہے کہ جس کو روح سے تعبیر کرتے ہیں جنت و دوزخ میں ثواب و عقاب کے لئے انسان کے اعمال کسی صورت میں ظہور کرتے ہیں۔ اچھے اعمال حورو و قصور بن جاتے ہیں اور بُرے سانپ بچھو کی صورت میں بن کے آگے آتے ہیں۔

وہما مخلوقتان موجودتان (اور جنت و دوزخ دونوں پیدا کی ہوئی ہیں دونوں موجود ہیں) حضرت آدم و حوا کا قصہ دلیل قاطع ہے اس پر شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ بہشت دوزخ کے مکان کی تفسیر نفس ثبات نہیں ہے۔ سورہ آل عمران میں آیا ہے جَنَّۃٌ عَرْضُهَا السَّمَوٰتُ وَالْاَرْضُ رُبُّیْ جُزْأٰی بہشت کی آسمان وزمین ہے مراد آیت سے یہ ہے جنة عرضها كعرضها كعرض السماء والارض (یعنی بہشت کی چوڑائی آسمان وزمین کی چوڑائی کے مثل ہے) نہ یہ کہ جو عرض بہشت کا ہے وہی بعینہ آسمان وزمین کا ہے۔

سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ قرآن میں خدائے تعالیٰ نے جنت و نار یا دوزخ و بہشت کا ذکر کیا ہے۔ اور جنت و نار کی نسبت لفظ اُحَدَّتْ جس کے معنی تیار یا آمادہ کے ہیں چار جگہ قرآن میں آیا ہے۔ اس لفظ پر علمائے اسلام نے استدلال کر کے یہ عقیدہ قائم کیا ہے الجنۃ والناس مخلوقتان (یعنی بہشت و دوزخ دونوں پیدا ہو چکے ہیں) یعنی بالفعل موجود ہیں۔ مگر غور کرنے سے پایا جاتا ہے کہ ان آیتوں سے یا اُحَدَّتْ کے لفظ سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ تمام قرآن کا طرز بیان اس طرح ہے کہ آئندہ کی باتوں کا جو یقینی ہونے والی ہیں ماضی کے صیغوں سے بیان کیا جاتا ہے جو ان کے قطعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اُحَدَّتْ لِلْكَافِرِیْنَ اور اُحَدَّتْ لِلْمُتَّقِیْنَ کے جو الفاظ صفت و جنت میں وارد ہیں، ان کے حقیقی معنی اور تباہی معنی ہیں کہ وہ تیار ہو چکے۔ اور یہ معنی تیار ہونے والے ہیں معنی مجازی ہیں۔ اور اگرچہ ماضی کے صیغوں کا ان مجازی معنی میں بھی کسی قرینے سے استعمال ہوتا ہے مگر حقیقی معنی میں ان کا استعمال غالب اور اکثر ہے۔ اور یہاں کوئی قرینہ مانع اختیار معنی حقیقی تیار ہونے اور مرجع معنی مجازی کا موجود نہیں ہے۔ پس بلاوجہ ترک معنی حقیقی محض سفسطہ ہے۔ اور اس آیت میں فَاَقْتَفَوْا النَّاسَ الْکَافِرِیْنَ وَفَوَّھَا النَّاسُ وَالْجَاسَۃُ اُحَدَّتْ لِلْكَافِرِیْنَ (یعنی بچھو اس آگ سے جس کا ایندھن آدمی اور پتھر ہیں۔ اور جو نیار کی گئی ہے کافروں کے لئے آدمی اور پتھروں کا ایندھن زمانہ آئندہ میں بنانا منافی جنت اور نار کے بالفعل موجود ہونے کے نہیں۔ اور اس آیت کے سوا ایسی آیات صریحہ بھی موجود ہیں جن سے استدلال ان کے وجود بالفعل پر کیا جاتا ہے۔ اور یہ دونوں بالکل جدا ہیں۔ پس بصورت عدم تعارض ایک کا حکم دوسرے پر جاری نہیں ہو سکتا۔ غایت یہ ہے کہ ایک صفت ایسی بیان کی گئی ہے جو آئندہ ہونے والی ہے۔ اور اس سے اصل جنت و نار کے وجود بالفعل کی نفی نہیں ہو سکتی۔

یہ سارا بیان اس نقد پر ہے کہ استدلال صرف الفاظ قرآن سے مختص ہو حالانکہ احادیث صحیحہ نے خمال معنی مجازی کو جو حدیث نے اختیار کئے ہیں بالفعل دفع کر دیا۔ قطعہ معراج کی جو حدیث صحاح میں موجود ہیں ان میں یہ امر بھی مصرح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے جنت کو خود ملاحظہ فرمایا اور اس میں داخل ہوئے۔ اور حدیث متفق علیہ میں انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ ہمیشہ ہوگی دوزخ بایں صفت کہ ڈالے جائیں گے اس میں جن و انس الخ اور ترمذی و ابوداؤد و دارقطنی نے ابوسہرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول خدا نے فرمایا کہ جب پیدا کیا اللہ تعالیٰ نے بہشت و دوزخ کو تو جبریل علیہ السلام کو ان کے دیکھنے کے لئے بھیجا، الی آخر الحدیث۔ اور انس رضی اللہ عنہ سے بخاری نے روایت کیا ہے کہ ایک روز حضرت نماز پڑھا کر منبر پر تشریف لے گئے۔ اور اپنے ہاتھ سے قبلہ مسجد کی طرف

اشارہ کر کے فرمایا کہ ابھی مجھ کو نماز پڑھانے کے وقت بہشت و دوزخ مقابل اس دیوار کے صورت بنی ہوئی دکھائی گئی تھیں۔ اور ابوسہرہ رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ دوزخ و جنت نے آپس میں حجت و شکایت اپنے حال سے کی اور اللہ تعالیٰ نے جواب دیا کہ میری مشیت و اختیار کا مقتضا ہے کہ ایک کو محل اور ظہر لطف و رحمت کا کیا اور دوسرے کو محل و مکان قہر و غضب کا۔ اور ایک حدیث خسوف الشمس میں ہے کہ حضرت نے فرمایا تھا کہ میں دوزخ کی لپٹ سے نمازیں بیچھے ہٹا تھا اور خوشہ جنت کے لینے کے قصد سے آگے بڑھا تھا۔ اور شہدائے بدر واحد کے لئے آپ نے فرمایا تھا کہ وہ جنت میں ہیں الغرض اس قسم کی احادیث سب مل کر حد تو اتنی پہنچ گئی ہیں۔ پھر جنت و دوزخ کے موجود ہونے میں کیا تردد باقی رہا۔

یہ مذہب دراصل معتزلہ کا ہے کہ دوزخ و جنت اب موجود نہیں قیامت کو موجود ہوں گے۔ سید صاحب نے اسی کی پیروی کی، معتزلہ اپنے مذہب کی تائید دلائل عقلی و نقلی دونوں سے کرتے ہیں وہ دلائل یہ ہیں (۱) اللہ تعالیٰ جنت کی نسبت فرماتا ہے۔ سَلٰمٌ لِّلَّذِیْنَ اٰلَاٰخِرَةُ اَجْرُھُمْ لَکُمْ وَلَکُمْ فِیْہَا مَا لَا یَمُوتُ وَ لَکُمْ فِیْہَا مَا لَا یَمُوتُ وَ لَکُمْ فِیْہَا مَا لَا یَمُوتُ (یعنی اس آخرت کے گھر کو بنائیں گے ہم ان لوگوں کے واسطے جو دنیا میں نہ اپنی تعلی چاہتے ہیں نہ فساد) تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جنت کو سلسلہ دنیا کے اختتام کے بعد پیدا کرے گا۔

ج (۱) جَعَلَ کو اگر استقبال ہی کے لئے تسلیم کیا جائے تب بھی بُمَلَک کے معنی میں ہے کہ مَخْلُوق کے معنی ہیں۔ پس معنی آیت کے یہ ہوں گے کہ اس دار آخرت کا مالک ان لوگوں کو کروں گا جو دنیا میں فساد اور تعلی نہیں چاہتے۔

ج (۲) اگر یہ بھی تسلیم کر جائے کہ جَعَلَ، خَلَق کے معنی میں ہے تو یہ آیت اس آیت کے ساتھ جس میں اُحَدَّتْ کا لفظ مذکور ہے معارض ہوگی۔ اور حضرت آدم کا قصہ اور عالم برزخ کی آیات اور صحیح احادیث بلا معارضہ باقی رہیں گی۔ اور یہ سبب معارضہ کے نہ اُحَدَّتْ مسلم ہوگا نہ جَعَلَ کیونکہ اذا تعادضا قساقطا مشہور ہے (۲) دوزخ و جنت کے موجود ہونے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں یا عالم افلاک میں ہوں گی یا عالم عناصر میں یا کسی اور عالم میں۔ اور یہ تینوں صورتیں غلط اور محال ہیں۔ اول اس وجہ سے کہ خرق والتیم افلاک محال ہے۔ پس جس چیز میں کون و فساد ہوتا رہتا ہے وہ افلاک میں مخلوط نہیں ہو سکتی (ج) خرق والتیم افلاک فلاسفہ کے نزدیک محال ہے۔ علمائے سنت و جماعت کا یہ مذہب نہیں۔ یہ سلسلہ جن اصول پر مبنی ہے ان اصول کو ایسے دلائل کے ساتھ انہوں نے بگاڑ دیا ہے کہ جن کا جواب شبانی آج تک نہ ہو سکا۔ دوسری صورت میں تنازع ثابت ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ نفوس کا ایک بار ابدان عنصری سے مفارقت کر کے دوسرے ابدان عنصری کے ساتھ تعلق لازم آتا ہے۔ (ج) تنازع اس صورت میں لازم آتا ہے جب کہ یہ کہتے ہیں کہ نفوس کا اعادہ دوسرے اجسام عنصری میں ہوگا۔ تیسری صورت اس واسطے متنع ہے کہ فلک جرم بیط ہے اور شکل اس کی کروی ہے اور جب کہ اور عالم ہوگا تو وہ بھی کروی ہوگا تو لامحالہ دونوں میں خلا ہے گا۔ اور لامحالہ ہے (ج) متکلمین کے نزدیک خلا یعنی ایسا مکان جسم میں کوئی جسم موجود نہ ہو یعنی خالی ہو محال نہیں۔ اور اگر اس کا محال ہونا تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی یہ کہتے ہیں کہ کیا ضرور ہے کہ دونوں کروں کے درمیان میں خلا ہے۔ جائز ہے کہ کوئی چیز ایسی ہو کہ وہ اس کو چمک کر سکے۔ اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ دونوں عالم بطور تند ویر کے کسی کرہ عظیم کے شخ یعنی دل میں ہوں جس کا شخ دونوں کے قطروں کے مساوی ہو یا ان سے بھی بڑھ کر ہو۔ اور یہ بھی واضح رہے کہ معتزلہ کے یمنیوں دلائل بالکل بے موقع ہیں۔ اس واسطے کہ ایسی دلیل تو اس شخص کو لانی چاہئیں جو مطلقاً دوزخ و جنت کے وجود کا منکر ہو۔ اور جو شخص صرف فی الحال ان کے موجود ہونے سے انکار کرتا ہو اس کو ایسے دلائل لانا زیبا نہیں۔

لَا تُفْنِيَانِ وَلَا يَفْنِي أَهْلُهُمَا دِنْيَهُ دُونَ فَنَاهُ ان کے اور نہ ان کے رہنے والے فنا ہوں گے) کیونکہ ان کی نسبت خدا نے قرآن میں خُلِدَ جُنَّ فِيْهَا أَبَدًا فرمایا ہے پس وہ جو مشہور ہے کہ اس قول کے صادق آنے کے لئے ایک لحظہ بھر کو صورتِ فنا کے وقت فنا ہو جائیں گے۔ اور وہ قول یہ ہے مَحَلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ سوا اس طرح کے ہمیشہ رہنے کے مخالف نہیں کہ جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ جہاں شارع نے سوچا چاندی یا موتی وغیرہ کی چیزیں جنت کے لئے بیان فرمائی ہیں سو وہ ان معدنیات کی قسم سے نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہ عناصر کی چیزیں ابدالاً باتک قیام پذیر نہیں ہو سکتیں۔ چونکہ اس عالم کے لوگوں کو سمجھنا منظور تھا اس لئے جنت میں جو چیزیں یہاں کے سونے یا چاندی یا موتی کے مثلاً کسی وصف میں تھیں ان کے سمجھانے کے واسطے ان کو سونے یا چاندی یا موتی سے تعبیر کیا ہے تاکہ ہم جنت کی چیزوں کو دنیا کی چیزوں پر قیاس کر لیں۔ نام تو جنت کی چیزوں اور دنیا کی چیزوں کے ایک ہیں لیکن ان کے وصف میں بڑا فرق ہے۔ اس لئے کہ اگر جنت و دوزخ کی چیزیں دنیا کی چیزوں کے مثل ہوتیں تو دوزخ میں زقوم کا درخت اور سلاسل ہیٹھ کیونکر باقی رہتیں اس لئے کہ آگ ان کو کھا جاتی۔ اسی طرح جنت کی روش اور نہریں بھی کبھی نہ کبھی خراب ہو جاتیں جیسے دنیا کی چیزیں خراب ہو جاتی ہیں۔

والکبیرۃ۔ علمائے اہل سنت کا اعتقاد یہ ہے کہ گناہ کبیرہ وہ ہے جس کے کرنے پر شرع میں حد آئی ہو، یا عذاب کی وعید اس کے ارتکاب پر قرآن وحدیث میں آئی ہو، یا شرع میں اس پر کفر کا اطلاق ہوا ہو جیسے اس حدیث میں من تدرك الصلوة متعذرا فقد كفر یا اس کے منوع ہونے پر بلیغ قطعی موجود ہو۔ یا اس سے تنگ حرمت دین کی متصور ہو اور جس میں یہ بات نہ ہو وہ صغیرہ ہے۔ کبیرہ کے مراتب متفاوت ہیں بعض بہت بڑے اور بُرے ہیں بعض سے اور خوارج کے نزدیک گل گناہ کبیرہ ہیں وہ کسی کو صغیر نہیں کہتے۔ یہاں کبیرہ سے مراد غیر کفر ہے۔ اگرچہ کبیرہ کا اطلاق کفر پر بھی آیا ہے مگر صغیرہ کے مقابل جو کبیرہ ہے اس سے کفر مراد نہیں ہوتا بلکہ کفر اکبر الکبائر ہے۔

لا تَخْرُجَ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَا تَدْخُلْهُ فِي الْكُفْرِ بِعَيْنِي گناہ کبیرہ نہیں نکالتا بندہ مؤمن کو ایمان سے اور نہ داخل کرتا ہے کفر میں) اس واسطے کہ تصدیق جہ ایمان کی حقیقت ہے باقی ہے۔ خوارج کہتے ہیں کہ وہ کافر ہے اس واسطے کہ قرآن میں وارد ہے وَهَلْ يُجْزَىٰ إِلَّا الْكُفُورُ (نہیں جزا دیتے ہم مگر کافر کو) پس جو کوئی جزا پائے گا وہ کافر ہوگا۔ اور صاحب کبیرہ ضرور جزا پائے گا۔ چنانچہ قرآن میں ہے ، وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ دَجْوُكُوں مار ڈالے گا مؤمن کو عمدہ اس کی جسزہ (دوزخ ہے) اس سے ثابت ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ آیت متروک الظاہر ہے۔ اس سے جزا یعنی بدلے کا حصر کافر ہی کے واسطے ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ غیر کافر بھی جزا پائے گا کیونکہ مؤمن کو اپنے افعال کے بدلے میں جزا ملے گی کیونکہ جزا کا اطلاق ثواب و عذاب دونوں پر ہوتا ہے۔ دوسری دلیل خوارج کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ عَزِيزٌ عَلٰى الْعٰلَمِيْنَ (اللہ تعالیٰ کے واسطے ہے لوگوں پر حج کرنا خانہ کعبہ کا جو کوئی استطاعت رکھتا ہو اس تک پہنچ سکتی کی۔ اور جو کوئی کافر ہو یعنی حج نہ کرے تو اللہ بے پرواہ ہے) اس آیت میں ترک حج کو کفر قرار دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ جو کوئی وجوب حج سے انکار کرے وہ کافر ہے۔ خوارج کے دلائل حدیث سے بھی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ حدیث ہے مَنْ تَرَكَ صَلَاةً مُّتَعَمِّدًا هُوَ كَافِرٌ دواء الطبعانی (جس نے عمدہ نماز ترک کی وہ کافر ہے) جواب اس کا یہ ہے کہ خبر اتحاد سے ایسے اجماع کا جو مخالفین کے حدوث سے قبل منعقد ہو چکا ہو، معارضہ نہیں ہوتا۔ ملا علی قاری اس کی تاویل یوں کرتے ہیں کہ جس نے ترک کو حلال جانا وہ کافر ہے۔ حسن بصریؒ کے رائے یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق ہے۔ دلیل اس پر

یہ ہے کہ بخاری میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے حضرت نے فرمایا ہے کہ منافق کی تین نشانیاں ہیں۔ جھوٹ بولے، وعدے کے خلاف کرے امانت میں خیانت کرے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ حدیث متروک الظاہر ہے۔ اور حق یہ ہے کہ نفاق دو قسم پر ہے۔ ایک نفاق عقیدے میں دوسرا نفاق عمل میں۔ اور حدیث مذکور میں مراد دوسری قسم ہے۔

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے نہ کافر۔ مؤمن اس لئے نہیں ہے کہ ایمان جو طاعات سے عبارت ہے اس کو حاصل نہیں۔ دوسرے ایمان نیک خصلتوں کا نام ہے جس میں بی جمع ہو جاتی ہیں اسے مؤمن کہا کرتے ہیں۔ اور مرتکب کبیرہ میں نیک خصال جمع نہیں ہو سکتیں اس لئے وہ اس قابل نہیں کہ اس پر ایسے عمدہ نام کا اطلاق ہو۔ کافر اس لئے نہیں کہ شہادتین کا مقرر ہے اور تمام اعمال خیر اس میں موجود ہیں، اور صحابہ و علمائے اہل اہل اور فقہاء مرتکب کبیرہ پر زندہ اور شرب خمر وغیرہ میں حد جاری کیا کرتے تھے، قتل نہ کرتے تھے۔ اور مسلمانوں کے مقابر میں ان کی لاشوں کو دفن ہونے دیتے تھے۔ حالانکہ کافر کے ساتھ ایسے معاملات بالاجماع ناجائز ہیں۔ اور اسی کا نام معتزلہ نے "منزلۃ بین المنزلتین" رکھا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے شخص پر نہ کفر کا حکم کر سکتے ہیں اور نہ اس پر ایمان کا حکم لگا سکتے ہیں۔ پس ایسے شخص کو معتزلہ فاسق کہا کرتے ہیں۔ منزلتین کفر و ایمان ہوئے اور درمیانی منزل ہی فسق ہے۔

لگا سے ہیں۔ چنانچہ اس کو سرورِ کائنات پر کسی حد تک تسلیم کرنا چاہیے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ متکبر کبیرہ کے مؤمن ہونے میں شک نہیں۔ علمائے سلف نے اس کیلئے اتفاق کر لیا ہے کہ مکلف یا مؤمن سے یہ ایکافر۔ پس قول بالو سطر اسراجماع کے مخالف ہے۔ اور احادیث صحیحہ میں بتواتر وارد ہے کہ قتلِ عدا و شرابِ خمر اور زنا وغیرہ گناہ کبیرہ بندہ مؤمن کو دائرۂ ایمان سے خارج نہیں کرتے۔ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں آیا ہے کہ حضرت علیؑ علیہ السلام نے فرمایا نہیں ہے کوئی بندہ جس نے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لکھا پھر اسی پر ایمان لیا لیکن داخل ہوگا جنت میں۔ ابوذر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں میں نے کہا گو اس نے زنا کیا ہو یا چوری فرمایا گو اس نے زنا کیا ہو یا چوری کی ہو۔ پھر میں نے یہی کہا اور آپؐ نے بھی وہی جواب دیا۔ چوتھی بار میں فرمایا: وان ذنبي وان سقي علي وعصاف ابی ذنم۔ یعنی اگر چاس بات کو ابوذر مکروہ جانیں، رواہ احمد والشیخان بطولہ۔ یہ حدیث دلیل واضح ہے اس بات پر کہ گناہ کو کبائر ہوں ایمان کے سامنے مضاعف ہو جاتے ہیں۔ ہلاکِ مؤمن میں تاثیر نہیں کرتے۔

اس بات پر کہ لٹا ہو لوگ باہر ہوں ایمان کے ساتھ ہیں۔ اور جو کہ کفر کے ساتھ ہیں۔ اور اللہ لا یغفر ان یشربہ (اور اللہ نہیں بخشتا ہے یہ کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے) شرع میں شرک اس کو کہتے ہیں کہ غیر خدا کو شریک خدا کا کرے الوہیت میں یعنی واجب الوجود جانے جیسے مجوس اہل من اور زروان کو کہتے ہیں۔ یا غیر خدا کو لائق عبادت کے جانے جیسے کہ بت پرست کہتے ہیں۔ اور شرع میں شرک کفر کے معنی میں بھی آیا ہے۔ بلکہ جہاں شرک استعمال ہوتا ہے وہاں عرف شرع کے مطابق کفر ہی مقصود ہوتا ہے۔ اقسام کفر شرک سے کم نہیں بلکہ شرک کے برابر ہیں۔ اور اہل تفسیر نے مشرکین کو کفر کی سب فہموں میں شامل لکھا ہے۔ اور کفر کے معنی اصطلاحی شرعی لفظ شرک کہتے ہیں۔ پس اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہِ کے معنی ان کے نزدیک مکلا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہِ ہیں یعنی اللہ نہیں بخشتا ہے اس کو کہ کفر کیا جائے اس کے ساتھ علماء اہل اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کو نہیں بخشنے گا جیسا کہ قرآن میں منصوص ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ شرک کی مغفرت عقلاً جائز ہے یا نہیں۔ مذہب ماتریدی میں کہ سواد اعظم اہل سنت کا ہے شرک کا نہ بخشنا شرعاً اور عقلاً دونوں طرح ثابت ہے۔ کیونکہ مغفرت مطلق شرک کی قبیح عقلی ہے۔ اور قبیح عقلی سے تنزیہ واجب تعالیٰ کی ضروری ہے۔ دوسرے شرک اور گناہوں کی بخشش نہیں ہونے دینا یعنی شرک کے اور گناہ بھی بوجہ شرک کے معاف نہیں ہوتے پس جبکہ شرک اس مرتبہ میں قبیح اور غیث اور ناپاک ہے کہ اور گناہوں کے عفو کا مانع ہے۔ تو بوجہ خود رکب عند العقل قابلیت عفو کی رکھتا ہوگا۔ جیسے گندگی کھانے اور پینے سے نفرت پیدا کر دیتی ہے تو بوجہ خود

۱۲۔ لے چم اس وقت ہے کہ بے توبہ کئے مر جائے اور زندگی کی حالت میں مرتکب کبیرہ پر حکم نہیں اس لئے کہ اس سے توبہ کی توقع ہے۔ ۱۲۔

گندگی نفرت کی موجب کیوں نہ ہوگی۔ یہ بات تو ہر عقل والا سمجھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے مذہب میں شرک کا نہ بخشا جانا دلیل سمجھی سے معلوم ہوا اور عقلاً جائز ہے کہ مغفرت ہو جائے۔ معتزلہ بھی عقلاً متفق کہتے ہیں۔ بعضی علم کلام کی کتابوں میں جو اس کو معتزلہ کا قول مقابل میں اشاعرہ کے لکھا ہے اس کو اس قول ماتریدی کی نفی نہیں ہوتی۔

اب سنو کہ یہ مسئلہ فرع ہے حسن اور قبح کا جو لوگ اشیا میں حسن اور قبح شرعی کہتے ہیں اس طرح کہ شرع نے جس کو حسن کہا وہ حسن اور جس کو قبح کہا وہ قبح ہوا، اگر عکس کرتے تو عکس ہوتا وہ عقلاً شرک کو قابل عفو کے جائز رکھتے ہیں جیسے اشعریہ کہ ان کے نزدیک شرک عقلاً قابل مغفرت ہے اور جو عقلی کہتے ہیں یعنی ہر چیز میں حسن و قبح عقل کی طرف سے ہے حکم شرع کو اس میں دخل نہیں وہ عقلاً بھی عفو شرک جائز نہیں رکھتے جیسے ماتریدیہ اور صوفیہ کرام اور معتزلہ بھی اسی کے قائل ہیں عفو شرک باوجود انتقام پر قدرت نے قبیح عقلی اور بے غیرتی ہے تو جو انتہائی درجہ کا زور اور اورغیور ہے یعنی اللہ تعالیٰ تو اس سے عفو اشراک کا نہایت قبیح ہوگا اور افعال الہی قبح سے منزہ ہیں یعنی باوجود قدرت کے اس سے قبیح واقع نہیں ہوتا۔ پس وہ کیونکر شرک سے درگزر کرے گا۔ مراد اس سے یہ ہے کہ شرک جیسے کہ شرعاً قابل عفو کے نہیں عقلاً بھی نہیں مسئلہ حسن و قبح کے متعلق اتنا اور سن رکھو کہ علمائے ماتریدی اور صوفیوں اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے نہ کہ شرعی لیکن متاخرین علمائے ماتریدی یہ کہتے ہیں کہ جو حسن و قبح عقلی ہے وہ اس بات کو نہیں چاہتا کہ اس میں حکم الہی بھی بندے کے لئے صادر ہو۔ ہاں وہ لائق اور مستحق اس بات کے ہوتا ہے کہ اس میں حکم الہی نازل ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ علیم مطلق ہے ترجیح بلا مرجع نہیں فرماتا۔ اچھی چیز کو بُرا اور بُری کو اچھا نہیں قرار دیتا بلکہ جو واقعی اچھی ہوتی ہے اسی کی نسبت حکم دیتا ہے اور جو بُری ہوتی ہے اس کی نسبت منع فرماتا ہے۔ سو اصل حاکم اللہ ہے اور شرع کھولنے والی ہے۔ پس جب تک اللہ تعالیٰ رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے تب تک کوئی حکم حسن و قبح اور امر و نہی کا نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے علمائے شرط کیا ہے پہنچا دعوت کا تعلق و تکلیف ہیں یعنی آدمی تعمیل احکام کے ساتھ مکلف دعوت پہنچنے کے بعد ہوگا۔ پس کافر کو جب تک دعوت نہ پہنچے اس وقت تک نہ وہ ایمان کے ساتھ مکلف ہے اور نہ بسبب کفر کے آخرت میں مواخذہ دار ہے۔ مگر معتزلہ اور امامیہ اس رائے کے خلاف ہیں ان کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ اس لئے کہ اس کے سوا کوئی اور حاکم نہیں ہے۔ اگر بالفرض نہ شرع ہوتی اور نہ رسول مبعوث ہوتے اور اللہ تعالیٰ افعال ایجاد کرتا تب بھی یہ احکام اسی طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے اب واجب کئے ہیں۔ اور حسن و قبح شرعی پر اشاعرہ کا یہ قول بھی مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قبیح متصور نہیں۔ پس اگر اللہ تعالیٰ شرک سے درگزر فرمائے اور مغفرت کرے تو یہ فعل قبیح نہ ہوگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل قبیح متصور نہیں۔ اور باقی تمام امت کا قول یہ ہے کہ فعل قبیح اللہ تعالیٰ سے واقع نہیں ہوتا لیکن فعل قبیح اللہ تعالیٰ سے متصور ہے مثلاً مغفرت شرک کی جو قبیح ہے اس پر قدرت ہے چاہے تو مغفرت کر دے لیکن جو کہ قبیح ہے نہ کرے گا گو منصور اور مقدور ہے۔

وَيَعْفُو مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَائِرِ (اور بخشتا ہے اس گناہ کو جو شرک سے کم ہے جس کو چاہے نہ کہ ہر کسی کو صغیرہ ہو یا کبیرہ) قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَعْفُو مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (اور معتزلہ نے اس کو تائب کے ساتھ خاص کیا ہے اور معنی یوں کرتے ہیں نہیں بخشتا ہے اللہ شرک جس کو چاہے یعنی جس نے توبہ نہیں کی ہے اور بخشتا ہے سوا شرک کے جس کو چاہے یعنی جس نے توبہ کر لی ہے۔ اس تقدیر پر غفران اور عدم غفران دونوں سے مشیت متعلق ہوگی۔ اہل سنت کے نزدیک یہ آیت دلیل ہے اس بات پر کہ صاحب کبیرہ جب بے توبہ مرجاتا ہے تو وہ خطرہ مشیت میں ہے۔ بلکہ یہ آیت ایک بڑی قوی دلیل ہے ہمارے لئے عفو پر اصحاب کبار کے۔ اس کی کمی وہیں ہے (۱) إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (۲) کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ

شرک کو بطریق مہربانی کے نہیں بخشتا۔ اس سے یہ لازم آیا کہ غیر شرک کو مہربانی کے طور پر بخش دے تاکہ نفعی و اثبات دونوں ایک مضمون پر وارد ہوں۔ جب ایک بات ثابت ہوئی تو اس سے لازم ہوا کہ ترک کبیرہ کو بے توبہ کے بھی بخش دے۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک بخشنا صغیرہ اور کبیرہ کا توبہ کے بعد تو عقلاً واجب ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ نے منہیات کو دو قسم کا قرار دیا ہے (الف) شرک (ب) ماسوائے شرک۔ دوسری قسم میں کبیرہ قبل التوبہ اور کبیرہ بعد التوبہ اور کل صغیرہ داخل ہیں۔ اور شرک کی نسبت یہی حکم ہے کہ وہ ہرگز نہ بخشا جائے گا اور سوا شرک کے سب گناہ قطعاً بخشے جائیں گے مگر ان کی بخشش اللہ کی مشیت پر موقوف ہے جب کہ آیت سے معلوم ہوا کہ ماسوائے شرک مغفور ہے تو ثابت ہوا کہ کبیرہ قبل التوبہ بھی مغفور ہے (۳) آیت میں لِمَنْ يَشَاءُ کا لفظ بھی فرمایا ہے۔ یعنی مغفرت کو مشیت پر معلق کیا ہے۔ اور کبیرہ کی بخشش بعد التوبہ اور کل صغیرہ کی بخشش تو قطعی ہے، یہ مشیت پر بھی معلق نہیں تو اب نتیجہ نکلا کہ کبیرہ کی بخشش قبل التوبہ آیت مغفرت میں مشیت پر موقوف رکھی ہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ معتزلہ کو ان وجوہات پر کلام ہے۔ مگر وہ اعتراضات ایسے نہیں جن پر کچھ انتفات کیا جائے، کیونکہ وہ معارضہ کرتے ہیں اُن آیات کے ساتھ جن میں وعدہ عذاب عام طور پر مذکور ہے اور ہم ان آیات کے جواب میں وہ آیات بطور معارضہ کے بیان کرتے ہیں جن میں وعدہ بخشش عام طور پر پایا جاتا ہے۔ اصل مقصود اس آیت سے تفرق بیان کرنا ہے درمیان کفر کے اور ان گناہوں کے جو ماسوا کفر کے ہیں توبہ آیت خوارج پر بھی حجت ہو سکتی ہے جن کا زعم یہ ہے کہ ہر گناہ شرک ہے اور جس سے گناہ وقوع میں آیا وہ ہمیشہ روناخ میں پڑا رہے گا۔ معتزلہ نے آیت مغفرت کو مقید کیا ہے آیت اجتناب کبار کے ساتھ۔ اور وہ یہ ہے إِنَّ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ فَكَفَرُوا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ (اگر تم بچتے رہو گے بڑی چیزوں سے جو تم کو منع ہوئیں تو ہم اتار دیں گے تم سے برائیاں تمہاری) سیئات سے مراد مہربانی نہیں۔ کیونکہ ان کو کبار کا مقابلہ کر دانا ہے۔ یہ آیت دلیل ہے اس بات پر کہ مغفرت سیئات یعنی صفات کے مجتنب کبار کے واسطے ہوگی اور مرتکب کبار کے سیئات نہیں بخشے جائیں گے۔ مجتنب کبار ان لوگوں میں سے ہے جن کی مغفرت اللہ نے چاہی ہے جب آدمی نے گناہان کبیرہ سے اجتناب کیا تو اس کے سارے صغیرہ گناہ بالضرور معاف ہو جائیں گے۔ اہل سنت آیت میں کبار سے کفر مراد لیتے ہیں اس لئے کہ وہ نافرمانی الہی اور معاصی کی فرد کامل ہے۔ اور جمع کا لفظ جو استعمال ہوا ہے یعنی کبار توبہ آیت میں آیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفر کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اسی طرح کفار کی بھی اقسام ہیں جو اس کا کفر اور طرح کا ہے۔ صابین کا کفر اور قسم کا ہے نصاریٰ کا کفر علیحدہ ہے علیٰ ہذا اور سیئات کا استعمال گناہ صغیرہ و کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں معنی آیت کے یوں ہوں گے کہ اگر تم بچتے رہو گے کفر سے تو ہم اتار دیں گے تم سے گناہ تمہارے۔ اور یہ ارشاد الہی اس کی رحمت و مہربانی کی وجہ سے ہے۔

وَيَجُوزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيرَةِ (اور جائز ہے عذاب کرنا اللہ تعالیٰ کا صغیرہ گناہ پر صاحب صغیرہ از کتاب کبار سے اجتناب رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ لیکن مرجع اور جہیہ کہتے ہیں کہ صغیرہ پر عذاب جائز نہیں۔ بعض معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ جب بندہ کبار سے اجتناب کرتا ہے تو اس کے لئے عذاب ہونا جائز نہیں بلکہ وہ واجب العفو ہے۔ اگرچہ عقل یہ چاہتی ہے کہ معصیت کی حیثیت سے اس پر بھی عذاب ہو۔ لیکن دلائل سمیعہ پر لحاظ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجتنب کبیرہ کو ہفتا ترک کی سزا واقع نہ ہوگی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے إِنَّ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ فَكَفَرُوا عَنْكُمْ (اگر تم بچتے رہو گے بڑی چیزوں سے جو تم کو منع ہوئیں تو ہم اتار دیں گے تم سے برائیاں تمہاری) سیئات سے مراد مہربانی نہیں۔ کیونکہ ان کو کبار کا مقابلہ کر دانا ہے۔ یہ آیت دلیل ہے اس بات پر کہ مغفرت سیئات یعنی صفات کے مجتنب کبار کے واسطے ہوگی اور مرتکب کبار کے سیئات نہیں بخشے جائیں گے۔ مجتنب کبار ان لوگوں میں سے ہے جن کی مغفرت اللہ نے چاہی ہے جب آدمی نے گناہان کبیرہ سے اجتناب کیا تو اس کے سارے صغیرہ گناہ بالضرور معاف ہو جائیں گے۔ اہل سنت آیت میں کبار سے کفر مراد لیتے ہیں اس لئے کہ وہ نافرمانی الہی اور معاصی کی فرد کامل ہے۔ اور جمع کا لفظ جو استعمال ہوا ہے یعنی کبار توبہ آیت میں آیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفر کی بہت سی قسمیں ہیں۔ اسی طرح کفار کی بھی اقسام ہیں جو اس کا کفر اور طرح کا ہے۔ صابین کا کفر اور قسم کا ہے نصاریٰ کا کفر علیحدہ ہے علیٰ ہذا اور سیئات کا استعمال گناہ صغیرہ و کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے۔ تو اس صورت میں معنی آیت کے یوں ہوں گے کہ اگر تم بچتے رہو گے کفر سے تو ہم اتار دیں گے تم سے گناہ تمہارے۔ اور یہ ارشاد الہی اس کی رحمت و مہربانی کی وجہ سے ہے۔

اس لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں ترک فرمایا۔ اور وہ احکام مکہ پر ہیں، نماز جمعہ، رمضان، حج وغیرہ۔ صغیرہ پر عذاب ہونے کے باب میں یہ حدیث بھی قابلِ استدلال ہے۔ بخاری و مسلم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا کہ ایک عورت اس وجہ سے محذب ہوئی کہ اس نے بلی کو باندھ رکھا تھا کہ بھوک کے مارے وہ مر گئی۔ شارحین کہتے ہیں کہ یہ صغیرہ گناہ ہے اور اس سے ثابت ہے کہ جائز ہے عذاب ہونا صغیرہ پر۔

وَالْعَفْوَعْنَ الْكَبِيرَةَ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ اسْتِحْلَالَ وَالَا سِتْحَالَ كُفْرًا يَعْنِي جَائِزٌ هُوَ مَعَافٍ كَرَامًا كَبِيرَةً كَأَجَابٍ كَزَكَاةٍ
مُبَوَّهَةٌ غَنَاءً حَلَالٌ تَمَحُّرٌ - اِدْرَحَالٌ جَانِبُهُ كَبِيرَةٌ كَغَنَاءٌ كَاكَفَرُهَا، اِسْوَاطُهَا اِسْمٌ فِي شَارِعٍ كِي تَكَذِّبُ لَا زِمَ آتَى هُوَ جَوْمَانِي هُوَ تَصْدِيقِي
كَيْ - اِلْسِ اسْتَخْلَالَ اِيْمَانَ كَيْ مَنَانِي هُوَ كَا - يَا دِرْكُوهَا كَاللّٰهُ تَعَالٰى كَيْ كَامٍ يَا نَوَاعِدَاتُ كَيْ مُطَابِقِي هُوَتْنِي يٰ اِعَادَاتُ كَيْ خِلَافٌ بِحِكْمَةٍ جِهَاتٍ
مِي اِخْتِلَافٌ هُوَ تَوَاقُعَالِ اِلَهِي مِي عِلَافَةُ ذَرْبَا - اِسْوَاطُهَا كَصَاحِبِ كَبِيرَةٍ كَغَنَاءٌ بَلَاطَخْرِ بِطُرُقِ خَرَقِ عَادَاتُ كَيْ اللّٰهُ تَعَالٰى مَعَافٍ
فَرَمَاتِنِي هُوَ ذَكَرُ مَوَافِقِ عَادَاتُ كَيْ - بُجَارِي وَمُسْلِمٌ نِي اَبُو هَيْرٍ وَنَسِي رَوَايَتِي كِي هُوَ كَرْسُولُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ نِي فَرَمَا يٰ اَكْبَارُ كَتْنَا نَهَايَتِ
تَشَدُّدٌ اِيكُ كَنْوُمِي كَيْ پَاسِ زَبَانِ بَنَكَا كَيْ كَطْرَاقَتْ قَرِيبُ تَحْقَاكِ اِسْخَتِي سِي مَرَجَانِي - اِيكُ فَاحِشَةُ عَوْرَتِ اِدْهَرَسِي كَذَرِي - اِسْوَاطُهَا
حَالَتُ كَيْ كِي دِكْهَرُ كَرَامَا مَوْزَهُ اِطْرَاضِي مِي بَانْدَهَكُ كَرَنْوُمِي مِي ڈَالَا - اَوْرَاسُ كَيْ ذَرِيعَتِي سِي پَانِي كِيخِي كَرِاسُ كَيْ كُو پُلَا يٰ - اِسْوَاطُهَا كَيْ
عَوَضُ مِي اللّٰهُ تَعَالٰى نِي اِسْوَاطُهَا كِي مَغْفِرَتُ كَرَدِي - شَارِحِينَ كَيْتَنِي مِي كِي حَدِيثُ اِسْوَاطُهَا پَرِوِيلِ هُوَ كِي كَبِي كَبِيرَةٌ كَبِيرَةٌ كَبِيرَةٌ كَبِيرَةٌ كَبِيرَةٌ
بَخْشِ دِيَتَا هُوَ -

و الشفاعة ثابتة للرسول بالانقباس في حق اهل الكفاية اور شفاعت انبياء کی کبیرہ گناہ والوں کے حق میں ثابت ہے
اخبار سے) معتزلہ غیر صاحب کبیرہ کے حق میں شفاعت جائز رکھتے ہیں۔ اور اہل سنت کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ بخشا جائے گا البتہ
کافر کی شفاعت نہ ہوگی۔ معتزلہ کا دعو یہ ہے کہ شفاعت زیادتی ثواب کے واسطے ہوگی نہ کہ عذابِ نجات پانے کے لئے۔ اہل سنت کے
مدعا پر یہ دلائل ہیں (۱) سورہ ابراہیم میں حضرت ابراہیم کی زبانی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے فَمَنْ تَبِعْنِيْ فَآتَاهُ الْوَسْطَىٰ وَ مَن عَصَانِيْ فَإِنَّكَ
غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ (جو کوئی میری پیروی کرے گا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہا نہ مانا تو تو بخشنے والا مہربان ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ
قول کہ جس نے میری نافرمانی کی اسے تو بخشنے والا مہربان ہے کفار کے حق میں یہ قول نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ وہ بالاجماع معافی کے قابل
ہی نہیں۔ اور نہ اس کو صاحبِ صغیرہ کے حق میں یا صاحبِ کبیرہ کے حق میں بعد التوبہ خیال کر سکتے ہیں، اس لئے کہ معتزلہ کے نزدیک ان
کی بخشش عقلاً واجب ہے۔ پس ان کے لئے شفاعت کی حاجت نہیں۔ پس یہ شفاعت صاحبِ کبیرہ کے حق میں قبل التوبہ ہوگی (۲) سورہ
مریم میں ہے۔ يَوْمَ نَخْتِمُ الْمُنْتَفِئِينَ اِلَى الرَّحْمٰنِ وَفَدَّاهٖ وَ نَسُوْقُ الْمُجْرِمِيْنَ اِلَى الْجَهَنَّمَ وَ دَّاهٖ اَلَا يَمْلِكُوْنَ الشَّفَاعَةَ
اِلَّا مَن اِتَخَذَ عِنْدَ الرَّحْمٰنِ عَهْدًا (جس دن ہم صحیح کریں گے ہر ہیزگاروں کو رحمان کے پاس مہمان۔ اور ایمان لگے ہم گنہگاروں
کو دوزخ کی طرف پیا سے۔ نہیں اختیار پائیں گے سفارش کا مگر جس نے کہ لے لیا ہے رحمان سے قرار) مراد یہ ہے کہ مجرمین غیر کی سفارش
کا اپنے حق میں اختیار نہیں رکھتے، مگر جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے عہد کیا ہے اسی کی سفارش ہوگی۔ اور اس آیت سے ثابت ہے کہ مرتکب
کبیرہ کے کبیرہ کی سفارش ہوگی کیونکہ وہ ایسے مجرمین میں داخل ہے جنہوں نے عہد مذکور اللہ سے لے لیا ہے۔ اور صاحبِ کبیرہ کے عہد لینے
کی صورت ہے کہ وہ توحید کا قائل ہے، اسلام رکھتا ہے (۳) اللہ تعالیٰ آنحضرتؐ کو ہدایت کرتا ہے وَ اسْتَغْفِرْ لِدُنْيَاكَ وَ
لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَ اَلْمُؤْمِنَاتِ (معافی مانگا اپنے گناہ کے لئے۔ اور ایماندار مردوں اور عورتوں کے گناہ کے لئے) اس سے ثابت ہے
کہ اللہ آنحضرتؐ کی استغفار و شفاعت مرتکب کبیرہ کے حق میں قبول کرے گا۔ اگر ایسا نہ ہو تو آنحضرتؐ کی ایذا و تحقیر لازم آتی ہے کہ ان کو

دعا کے واسطے حکم دیا اور پھر ان کی دعا کو رد کیا۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بعید ہے (۴) احادیث میں بھی آیا ہے کہ صاحب کبریا کی شفاعت کی جائے گی۔ چنانچہ ترمذی اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا شفاعتی اہل الکبائر من امتی یعنی میری شفاعت ثابت ہے گناؤں کے لئے میری امت میں سے اور مسلم نے ابوسہرہ سے روایت کی ہے انی اختبأت دعوتی شفاعۃ لامتی الی یوم القيمة فہی ناطلة ان شاء اللہ من مات من امتی لا یشرک باللہ شیئاً یعنی میں نے اپنی دعا کو اپنی امت کی شفاعت کے لئے چھپا رکھا ہے۔ اور اس کو موقوف رکھا ہے قیامت پر۔ وہ پہنچنے والی ہے اگر اللہ نے چاہا اس شخص کو میری امت میں سے جس نے شرک نہ کیا ہو گا) ظاہر ہے کہ صاحب کبریا محمد ان لوگوں میں سے جو اللہ کا شرک نہیں قرار دیتے۔ پس اس کو بھی حضرتؐ کی شفاعت ضرور حاصل ہوگی۔

بھی ان لوگوں میں ہے جو ائمہ شریک میں گمراہی کے پتے ان میں سے ہیں۔ (۱) یہ خبر لمبی بہت ہے۔ اس کا ان الفاظ کے ساتھ جو خاص منقولہ نے احادیث شفاعت پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں (۲) یہ خبر لمبی بہت ہے۔ اس کا ان الفاظ کے ساتھ جو خاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے نکلے ہوں یا درکھنا ممکن نہیں۔ پس ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ راوی نے اپنے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اس صورت میں قابلِ سند نہیں۔ (۳) ایک ہی واقعہ کی خبر ہے اور راویوں نے مختلف طور پر بیان کیا ہے کہ کہیں کسی ہے کہیں بیشی ہے۔ (۴) یہ ایک بڑے معرکہ کی خبر ہے۔ اگر صحیح ہوتی تو متواتر ہوتی۔ (۵) ہر ایک حدیث خبر واحد ہے جو غفلت کا فائدہ دیتی ہے۔ اور مسائل اعتقادی قطعی میں قطعی باتوں پر عمل کرنا ناجائز ہے۔

طہیت کا فائدہ دی ہے۔ اور مسائل ائمہ اربعہ کی یہ باتوں پر مبنی ہے۔
ان شبہات کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ شفاعت کی حدیثیں خبر واحد کے ساتھ مروی ہیں مگر شفاعت کے باب میں بہت سی حدیثیں آئی ہیں۔ اور سب میں قدرِ شریک ایک ہی چیز ہے۔ یعنی نکلتا اہل عذاب کا دوزخ سے بسبب شفاعت کے۔ پس ان سب حدیثوں کا مضمون مل کر حد تو اتنا کر پہنچتا ہے اور اس صورت میں قابلِ حجت ہے۔ اور یہ جو سورہ بقرہ میں آیا ہے وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةُ ۗ (یعنی اس دن سے بچو کہ نہ کام آئے گا کوئی شخص کسی شخص کے۔ اور نہ متبول ہو گا اس کی طرف سے قدرہ اور نہ کام آئے گی اس کو شفاعت) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت نبی اسرائیل (یہود) کے حق میں ہے۔ پس اس سے غیر یہود کی شفاعت مقبول نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بہت سی آیات واحادیث وقوع شفاعت پر دلالت کرتی ہیں۔ پس اس آیت کی تخصیص ہونی چاہیے۔ اہل سنت کہتے ہیں کہ یہ آیت کفار کی شان میں ہے۔ معنی اس کے یہ ہیں کہ شفاعت بے حکم الہی اس روز مقبول نہ ہوگی کیونکہ بہت سی آیات میں نفی شفاعت کو اس قید سے مفید کیا ہے سورہ طہ میں ہے يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ اِلَّا مَنْ اِذْنُ لَهُ ۗ التَّوْحِيدُ ۚ (اُس دن نفع نہ دے گی شفاعت مگر جس کو اجازت دی رحمن نے) اور دوسری جگہ ہے مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ اِلَّا بِاِذْنِهٖ ۚ طرکون ایسا ہے کہ شفاعت کرے اس کے پاس مگر اس کے اذن سے کر سکتا ہے) امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر کبیر میں بغیر کے تمام شبہات نقل کر کے جواب میں لکھ ہے کہ تم جو نفی شفاعت پر دلیل لاتے ہو ان سے یہ بات نکلتی ہے کہ نہ عام اشخاص کی شفاعت ہوگی اور نہ عام اوقات میں ہوگی اور ہم دلائل اس بات پر لاتے ہیں کہ خاص خاص اشخاص کی شفاعت اور خاص خاص وقتوں میں ہوگی کیونکہ ہم آنحضرت کی شفاعت بارگاہ الہی میں سب آدمیوں کے لئے اور عام وقتوں میں نہیں ثابت کرتے ہیں۔

واهل الکباثر من المؤمنین لا یخلدون فی النار وان ماتوا من غیر توبۃ (اور کبیرہ گناہ والے مسلمان ہمیشہ نہیں رہیں گے روزخ میں گویا تو میر جائیں) کیونکہ ہمیشہ روزخ میں رہنا کفر کا خاصہ ہے مطلقاً خواہ وہ شرک ہو یا انکار نبوت یا انکار احکام، کوئی تفاوت نہیں۔ پس کفار مغلد فی النار ہوں گے، کیونکہ جس نے کفر کیا اس نے ایک بڑے گناہ کا قصد کیا جس کے

لئے مقضائے حکمت یہ ہے کہ اس کو سب سے بڑا عذاب کیا جائے اور وہ تخلید فی النار ہے۔ اور سوائے کفار کے مسلمان ہفتاد و دو ملت کو یہ سبب سبب سو یا اعتقاد کے دوزخ میں جائیں گے اور مذلوں تک وہاں یہ سبب کبار معاویہ کے رہیں گے لیکن بالآخر دوزخ سے نکالے جائیں گے اور بہشت میں داخل کئے جائیں گے۔ ان کو خلود فی النار نہ ہوگا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ يَعْمَلْ خَيْرًا يَجْزِئْهُ خَيْرًا يَكْفِي (جس نے ذرہ بھر بھی نیکی کی وہ اس کا بدلہ پائے گا)۔ اور شک نہیں کہ اللہ کی توحید اور اس کے رسول کی رسالت کا اقرار اعلیٰ درجہ کی نیکی ہے۔ پس ضرور اس کا ثواب دیکھیں گے۔ حدیث عتب بن مالک رحمہ میں مرفوعاً آیا ہے کہ اللہ نے حرام کیلے آگ پر اس شخص کو جس نے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہا اور اس کہنے سے اللہ کی ذات کو چاہا، رواہ الشیخان۔ مسلم میں مرفوعاً بذیل غزوہ بنوک ایسہ، اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ اس کلمہ ہے کہ جو کوئی اللہ سے اس کلمہ کے ساتھ بغیر شک کے ملنا ہو اس سے جنت کو حجاب نہیں ہوتا۔

ابن تیمیہ جنہی نے کہا ہے کہ اس بارے میں دو طرح کی حدیثیں آئی ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں یوں آیا ہے کہ جوار اقرار شہادتین کا کرے گا وہ جنت میں جائے گا یا جنت سے محجوب نہ رہے گا۔ ان احادیث کے ظاہر معنی یہ ہوتے ہیں کہ اہل توحید خالص مخلص فی النار نہ ہوں گے جب گناہوں سے پاک ہو جائیں گے تو جنت میں جائیں گے محجوب نہ رہیں گے۔ حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ کا یہی مطلب ہے کہ زنا کاری اور چوری توحید کے موجود ہوتے دخول جنت سے مانع نہیں ہوتی ہیں۔ ان حدیثوں سے یہ نہیں نکلا کہ مومن کو کسی گناہ کی سزا بھی نہ ملے گی اس لئے کہ اور حدیثوں سے معذب بالنار ہونا گناہ کا ران اہل توحید کا ثابت ہو چکا ہے۔ دوسری طرح کی وہ حدیثیں ہیں جن میں یوں آیا ہے کہ وہ حرام ہے آگ پر۔ اس کو بعض اہل علم نے خلود فی النار مقبول کیا ہے۔ یا اس نار پر جس میں اہل نار مخلص ہوں گے۔ یہ آگ پہلے طبقہ سے غیر ہوگی۔ طبقہ اول میں ایک خلق کثیر عاصیان موحیدین کی بہ سبب گناہوں کے جائے گی۔ پھر شفیعوں کی شفاعت اور رحمت رحیم الرحمن سے نجات پاکر داخل جنت ہوگی۔

معتزلہ و خوارج کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ اگر توبہ کئے بغیر مر جائے تو وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا۔ ان کی دلیل یہ ہیں (۱) فاسق مستحق عذاب ہے۔ اور استحقاق عذاب مضرت خالص ہے کسی وقت منقطع نہ ہوگی جس طرح استحقاق ثواب منفعت خالص ہے جو ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ ان دونوں استحقاقوں کا جمع ہونا محال ہے جیسا کہ عذاب و ثواب جمع نہیں ہو سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ فاسق سے استحقاق ثواب زائل ہو جائے گا۔ اس صورت میں مخلص فی النار ہوگا۔

ج۔ عاصی و مطیع اپنی معصیت و طاعت کی وجہ سے عذاب و ثواب مستحق نہیں ہو سکتے۔ اللہ تعالیٰ پر کسی کا حق واجب نہیں ہو۔ اللہ تعالیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو صاحب کبیرہ کے گناہ معاف کر دے عذاب نہ کرے۔ (۲) قرآن میں وارد ہے مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ جس نے کبایا گناہ اور گھیر لیا اس کو اس کے گناہ نے وہ لوگ دوزخی ہیں۔ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہیں معتزلہ و خوارج کا اصرار یہ ہے کہ خلود کے حقیقی معنی ہمیشگی ہیں۔ (ج) یہ ہرگز جائز نہیں کہ جس شخص کے پاس کچھ بھی ایمان و طاعت کا ذخیرہ ہوگا اس کو گناہ گھیرے گا۔ بلکہ گناہ اسی کو گھیرے گا جس کے اعمال میں ذرا بھی نیکی نہ ہوگی اور جس شخص کے پاس کچھ نیکیاں بھی ہوں گی تو اس کو سب طرف سے گناہ نہیں گھیرے گا۔ بلکہ بعض طرف سے گھیرے گا۔ اور بعض طرف سے

لے معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مومن دنیا سے طاعت اور توبہ کے ساتھ اپنے کا وہ ثواب اور عفو و فضل کا مستحق ہے اور جو کبیرہ سے توبہ کے بغیر دنیا سے گذرے گا وہ دوزخ میں داخل ہوگا۔ اس لئے کہ آخرت میں دو فریق ہوں گے مطلق اور دوزخی اور دوزخی دوزخ سے کبھی نہیں نکلیں گے۔ اور فرق کفار اور مرتکبان کبیرہ کے عذاب میں یہ ہوگا کہ کفار عذاب سخت میں مبتلا ہوں گے اور مرتکبان کبیرہ کا عذاب ان سے کم ہوگا۔ ۱۲ منہا اللہ تعالیٰ عنہ۔

نیکی اس کو حاوی ہوگی۔ یہ آیت مرتکب کبیرہ کے حق میں اگر مان بھی لی جائے تو بھی استدلال مخالفین کا ناکافی ہے کیونکہ خلود کے معنی مدت طویل میں نہ دوام و ہمیشگی۔ اس لئے کہ جس مخلص اور وقف مخلص اور غلہ اللہ ملکہ ہوتے ہیں اور طول مدت مراد لیتے ہیں (۳) قرآن شریف میں ہے وَإِنَّ الْفِتْنَةَ لَنُفَى جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِدَائِيِينَ (گناہگار دوزخ میں ہیں داخل ہوں گے اس میں انصاف کے دن اور نہ ہوں گے اس سے چھپ رہنے والے) پس اگر مرتکبان کبیرہ مخلص فی النار نہ ہوں گے، دوزخ سے نکالے جائیں گے تو وہ غائب ہونے والے کے حکم میں ہوں گے (ج) اس قسم کی آیتوں کی معارض وہ آیتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ پس مخالفین نے جس قدر آیات ذکر کی ہیں ان کا مصداق مرتکب کبیرہ نہیں۔ ایسی آیات کفار کے حق میں مخصوص ہیں وَالْإِيمَانُ هُوَ النَّصْدُ بِنَبِيِّ مَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالْإِقْرَارُ بِهِ (اور ایمان اُس بات کی تصدیق و اقرار کا نام ہے جو اللہ کے پاس سے آئی ہے) پھر اگر ان باتوں کا علم تفصیلی ہے تو وہ ایمان مفصل ہے۔ اور اگر اجمالی ہے تو ایمان مجمل۔ فقط سچا جانا پیغمبر کا اور پچا ناسحق کا حصول ایمان میں کافی نہیں جب تک کہ مرتبہ تصدیق و تسلیم کو نہ پہنچے، اور باطن اس پر قرار نہ پکڑے ایمان اقرار زبانی اور تصدیق قلبی کا نام ہے۔ نہ تنہا اقرار ایمان ہو سکتا ہے جیسا کہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ آنحضرتؐ اور تمام صحابہ اور تابعین ایسے لوگوں کو کہ زبان سے کلمہ شہادت ادا کرتے تھے مسلمان جانتے تھے، تصدیق قلبی کے درپے نہیں ہوتے تھے۔ مگر یہ دلیل نادرست ہے، اس لئے کہ اگرچہ آنحضرتؐ و صحابہؓ ایسے شخص کو مسلمان کہتے تھے مگر منافق کو کافر بھی تو جانتے تھے۔ اور اس کے کلمہ شہادت پڑھنے پر مطلق لحاظ نہیں کرتے تھے۔ اگر ایمان کے لئے تصدیق زبانی کافی سمجھی جاتی اور تصدیق قلبی مطلوب نہ ہوتی تو خدا تعالیٰ یوں نہ فرماتا قُلْ لَنْ تَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَكِنْ تُوْذَوْنَ أَسْلَمْتُمْ (کہ تم ایمان نہیں لائے بلکہ کہو ہم مسلمان ہوئے یعنی صلح میں داخل ہوئے) اس سے نکل گئے کہ مسلمانوں سے اطمینان، مقابلہ کریں۔

علمائے خفیہ سے اقرار کے جزو ایمان ہونے یا نہ ہونے کے باب میں دو طرح کے اقوال منقول ہیں (۱) ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار زبانی نہ اس کا جزو ہے نہ مطلقاً شرط ہے بلکہ اجرائے احکام کے لئے دنیا میں شرط ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص تصدیق قلبی رکھتا ہو اور وہ اقرار زبان سے نہ کرے تو اللہ کے نزدیک وہ مؤمن ہے مگر دنیا میں اس پر ایمان کے احکام جاری نہ ہوں گے۔ اور اگر دل سے تصدیق نہ ہو صرف زبانی اقرار کرے جیسے منافق کرتے ہیں تو اس کو شرعاً مؤمن کہیں گے مگر ایسا شخص اللہ کے نزدیک مؤمن نہیں ہو سکتا۔ پس معلوم ہوا کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے جو دل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور زبان سے اقرار کرنا ایمان میں داخل نہیں بلکہ اجرائے احکام اسلام کی شرط ہے تاکہ اس شخص کو مومن شمار کریں (۲) ایمان میں اقرار بھی داخل ہے اور اس کا جزو ہے۔ اور یہ لوگ ان انھوں سے استدلال کرتے ہیں جن سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کلمہ شہادت ایمان سے ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کا یہی مذہب ہے کہ تصدیق اور اقرار دونوں کا نام ایمان ہے۔ پھر تنہا اقرار احکام دنیا کے اجراء کے واسطے تصدیق کا قائم مقام ہو گیا ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ اور علمائے اہل اسلام منافق کے ساتھ جس کا نفاق ان پر کھلنے نہ پاتا تھا، اہل اسلام کا سا بننا و کرتے تھے۔ شمس لائے شمسی اور فخر الاسلام بنودی کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور بعض شاعر نے بھی اس کو اختیار کیا ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری اور قاضی ابوبکر باقلانی اور علامہ تفتازانی اور صاحب موقف اور جمہور شاعر کہتے ہیں کہ صرف تصدیق قلبی کا نام ایمان ہے اور اقرار شرط ہے ظاہر کے لئے۔ امام ابو منصور ماتریدی اور بعض دوسرے ماتریدی نے بھی اس رائے میں شاعر کی موافقت کی ہے مگر مذہب مشہور عامہ خفیہ کا یہی ہے کہ تصدیق اور اقرار دونوں ایمان کے جزو ہیں۔ لیکن اقرار اس کا ایسا جزو ہے جس میں عرصیت اور توجیت کی بھی کچھ نہ کچھ آمیزش ہے۔ پس حالت اختیار میں جزویت کا پہلو معتبر ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اقرار کی قدرت ہو تو ناکار اقرار اللہ کے نزدیک مؤمن نہ ہوگا۔ مگر حالت اضطرار میں عرصیت و تبعیت کے پہلو پر لحاظ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی وجہ سے

کسی حالت میں تغیر نہیں آسکتا اور تیسری قسم میں تغیر جائز ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود ہے بعد اس کے کہ اس کے ساتھ موجود نہ تھا۔ اسی طرح خدا کی صفت سمیت میں بھی تغیر جائز ہے اس واسطے کہ خدا ہر حادث کے ساتھ موجود ہے اور جب وہ حادث معدوم ہو جاتا ہے تو سمیت بھی جاتی رہتی ہے اور دوسری قسم میں تفصیل اور تفریق ہے۔ وہ یہ کہ خود صفات میں تو کبھی تغیر نہیں ہو سکتا مگر ان کے تعلقات میں متعلقات کی وجہ سے تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس قسم کی سببی صفات میں جیسے اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر ہے نہ عرض ہے نہ غیر محال ہے۔

وقی ارسال الرسل حکمة (اور رسولوں کے بھیجنے میں اللہ تعالیٰ کی مصلحت ہے) یہاں سے معلوم ہوا کہ بعض جو یہ کہتے ہیں کہ رسولوں کا بھیجنا اللہ پر واجب ہے، اگر وجوب کے معنی لئے جائیں کہ حکمت و مصلحت اس کی مقتضی ہے تو مضائقہ نہیں۔ ورنہ یہی درست نہیں ہو سکتے کہ اللہ تعالیٰ ہر سال رسول لائے اور ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں۔ ارسال رسول محض اس کی عنایت اور مہربانی پر موقوف ہے۔ یاد رکھو کہ انسان کی عقل غلطی سے محفوظ نہیں بالخصوص ان چیزوں میں کہ جہاں حواس کی رسائی نہیں جیسا کہ عالم آخرت کے حالات یا باری تعالیٰ کی ذات و صفات یا خود نفس ناطقہ کے اسباب کمالات۔ تو رحمت الہی انسان کو حالت تباہی میں کیونکر دیکھ سکتی تھی۔ پس جس طرح اس نے معاش کی اصلاح کے واسطے اور اس کی تکمیل کے لئے چند لوگ منتخب کئے کہ جو بذریعہ عقل و خداداد کے طرح طرح کی ایجادوں پر قادر ہو کر متاثر زمانہ کہلائے اور ان کا امر معاش میں فیض عام جاری ہوا اسی طرح محض ازراہ فضل انسان کی اصلاح حال اور تہذیب نفس و نفع آخرت کے واسطے ہم لوگوں میں سے ایک جماعت برگزیدہ لوگوں کی قائم کی کہ ان کو رسول کہتے ہیں تاکہ آدمیوں کو معرفت الہی سے کہ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے آگاہ و مطلع کریں اور احکام الہی سے بہ نسبت واجب مندوب اور حرام و مکروہ و مباح کے خبردار کریں۔ اور وہ وہ شخص ہے جس کی قوت ملکہ نہایت علمیں ہوتی ہے اور ہمہ ملکہ کے تابع ہوتی ہے اور اس کا نفس مزکّی ہر طرح کے لوٹ بھری سے پاک و صاف ہوتا ہے۔ اور اس کو ملا اعلیٰ میں لوگوں کی رہنمائی اور اصلاح دہان کے لئے مختار بنایا جاتا ہے۔ متکلمین کہتے ہیں کہ لفظ نبی اس شخص پر اطلاق کیا جاتا ہے کہ وحی اس پر آتی ہو اور حق تعالیٰ نے اس کو تبلیغ احکام کے واسطے خلق کی طرف بھیجا ہو۔ کتاب کا ہونا اس کے لئے شرط نہیں۔ بخلاف رسول کے کہ اس کے لئے بشرط ہے۔ اور نبی کے لئے جس طرح جدید کتاب شرط نہیں ہے اسی طرح جدید شریعت بھی شرط نہیں اور نسخ جمیع احکام و تغیر اول کا یا بعض کا شرط نہیں۔

وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر (اور بھیجا اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو بنی آدم میں سے طرف بنی آدم کے جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ میں اپنے بندوں کو راہ مستقیم دکھاؤں اور عبادت اور نیکی کی طرف ان کو مائل کروں اور ظلم و ستم اور جور و نفاق اور شرف و نادان میں سے دفع کروں تو وہ انہیں میں سے کسی ایک کو پیغمبر کی عنایت کرتا ہے۔ اور اس کے دین اور معجزوں اور کمالات کو ایسی قوت اور رواج دیتا ہے کہ جس کام کے واسطے رسول مبعوث ہوا ہے اس میں کامیابی حاصل کر لیتا ہے اور اس کی اطاعت کا قرون تک دلوں میں میلان اور شوق ڈالا جاتا ہے۔ اس کے موافق پر رحمت اور مخالف پر لعنت اترتی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آج تک ہزار ہا برس سے تقریباً تمام عالم کہ جن میں طرح طرح کے لوگ ہیں، انبیاء علیہم السلام کا تابع چلا آتا ہے۔ آخر کچھ تو بات ہے کہ یورپ کے بڑے بڑے فلسفی اور حکماء و عقلا حضرت مسیح علیہ السلام کو مانتے چلے آتے ہیں اور تقریباً تہائی دنیا نے تیرہ سو برس سے ایک شخص تیسرے پہاڑوں کے رہنے والے یعنی حضرت خاتم الانبیاء پر جان فدا کر رکھی ہے ان کا نام دلوں کو مقنا طیس کی طرح کھینچتا ہے۔ اگر یہ ملا اعلیٰ کی طرف کی قبولیت نہیں تو پھر کیا ہے۔ تمام یورپ اور امریکہ و ایشیا اور افریقہ میں ان چند شخصوں کے مانند کوئی رفیقا یا واعظ اپنی قوم کو مقرر کرنا یا کوئی حکیم و فلاسفہ یا کوئی ریاضت کا امام یا کلوں کا ایجاد کرنے والا ایسا مقبول انام اور پیشوائے خاص و عام کیوں نہ ہو گیا۔ کیا کسی کو اس

بات کی آرزو نہ ہوتی ہوگی۔ کیوں نہیں بلکہ ہزاروں اس حرص میں ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مر گئے۔ یہاں سے ثابت ہو گیا کہ یہ منصب کسی اور جگہ نہیں۔ نبوت کسی ہوتی تو ریاضت نفسانی اور بدنی کے ذریعہ سے ہر ایک کو مل سکتی۔ اور جتنی ہوتی تو پیغمبر کا نفس نفس قدسی پیدا ہوتا۔ اور اس سے اس سے بالضرور افعال قدسی صادر ہوتے۔ بلکہ ایک وہی چیز ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ یہ دولت ملتی اسی شخص کو ہے جس کا نفس اصل جبلت میں قدسی ہو۔ اور اس کے بدن کا مزاج نہایت اعتدال پر ہو۔ اس کی طبیعت بہت قوی ہو مگر دل کی تابع ہو اور قلب اس کا نہایت متین ہو مگر عقل کا تابع ہو۔ اور عقل اس کی نہایت تیز اور پختہ ہو اور ملا اعلیٰ کی تابع ہو۔ ملا اعلیٰ کا آئینہ اور نمونہ ہو۔ اس کی قوت عاقلہ ملا اعلیٰ کے ادراک کے مشابہ ہو، اسی لئے وہ وحی قبول کرتا ہے۔ اس کی قوت عاملہ نہایت صلاحیت پر ہو، اسی لئے عصمت اس کی صفت قرار پاتی ہے۔ یہ باتیں نبوت کو لازم ہیں۔ سنت الہی اسی قاعدے پر جاری ہے۔ نبوت اسی کو دیتے ہیں جس کو ان صفات پر پیدا کیا ہو۔ بہت سے ایسے آدمی ہوتے ہیں کہ وہ نفوس قدسیہ رکھتے ہیں اور ان میں بعض ایسے اوصاف موجود ہوتے ہیں مگر نبوت ان کے نصیب میں نہیں ہوتی۔ علمائے اسلام نے انبیاء اور عام انسانوں میں بجز اس کے کہ ان کو ایک صفت نبوت کی مل گئی ہے اور کچھ فرق نہیں سمجھا ہے۔ اسی لئے اشاعرہ اور ماتریدیہ نے نبی اور امت کی مثال سلطان اور رعیت کی سمجھی ہے پس مابہ الاقیا زنی اور غیر زنی ہی صفت نبوت ہے۔

اور سید احمد خان نے جو یہ لکھا ہے کہ سلطان و رعیت کی یہ مثال ٹھیک نہیں ہے نبی اور امت کی مثال راعی اور غنم کی سی ہے جیسا کہ سدی ترک اس مصرع میں ہے ۴ دریں راہ جز مرد راعی نہ رفت (سید صاحب کہتے ہیں گوشتی اور امت انسانیت میں شریک ہیں جیسے کہ راعی اور غنم حیوانیت میں۔ مگر نبی اور امت میں فطرت نبوت کی ایسی فصل ہے جیسے راعی و غنم میں ناطقیت کی، انتہی۔ یہ عجیب بات ہے اس واسطے کہ تشبیہ صرف حفاظت و رعایت خلق اللہ میں دی گئی ہے۔ اور اس امر میں ان دونوں مثالوں کو ایک نسبت ہے۔ اگر یہ مثال صحیح ہے تو دوسری بھی صحیح ہے۔ مگر ان دونوں مثالوں کی مطابقت جہی نہ کہ ہے کہ وجہ تشبیہ صرف حفاظت خلق اللہ سمجھی جائے۔ اگر اس کے ساتھ اتحاد نوعی کا بھی لحاظ کیا جائے تو مساوات نہ رہے گی بلکہ اس وقت صرف سلطان و رعیت کی مثال صحیح ہوگی۔ اور یہ جو انہوں نے لکھا ہے کہ نبی و امت میں فطرت کی ایسی فصل ہے جیسے کہ راعی و غنم میں۔ پھر اگر فصل سے مراد صرف مابہ الاقیا زنی ہے خواہ وہ مجملہ ذاتیات ہو خواہ من قبیل عواض، تو سلطان و رعیت میں بھی اسی طرح صرف سلطنت مابہ الاقیا زنی ہے۔ اور اگر فصل سے مراد مصطلح اہل میزان ہے تو بھی ظاہر ہے کہ نوع انبیاء کی نوع بشر سے جدا نہ تھی۔

سید احمد خان لکھتے ہیں کہ نبوت صرف ایک فطری ملکہ تہذیب اخلاق کا ہوتا ہے۔ اور شخص میں جس فن کا ملکہ بدرجہ کمال ہوتا ہے وہ اس فن کا امام یا پیغمبر ہے۔ لہذا بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے۔ شاعر بھی اپنے فن کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے۔ ایک طبیب بھی فن طب کا امام یا پیغمبر ہو سکتا ہے مگر جو شخص روحانی امراض کا طبیب ہوتا ہے اور جس میں اخلاق انسانی کی تربیت و تعلیم کا ملکہ یافتہ اس کی فطرت کے خدا سے عنایت ہوتا ہے وہ پیغمبر کہلاتا ہے۔ خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر کہتے ہیں اور زبان شرع میں جبریل کہتے ہیں اور کوئی مجسم ایسی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ خود اُسی کے دل سے فوارہ کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اسی پر نازل ہوتی ہے۔ وہ خود اپنا کلام نفسی ان ظاہری کالوں سے اسی طرح پر سناتا ہے جیسے کوئی دوسرا شخص اس سے کہہ رہا ہے۔ وہ خود اپنے آپ کو ظاہری آنکھوں سے اسی طرح پر دیکھتا ہے جیسے دوسرا شخص اس کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔ ان واقعات کے بتلانے کو اگرچہ یہ قول یاد آتا ہے کہ ۴ قدریں بادہ نہ دانی بخدا تانہ چشمی۔ مگر ہم بطور تمثیل کے گوہر کسی ہی کہ تیرہ ہوا اس کا ثبوت دیتے ہیں۔ ہزاروں شخص ہیں جنہوں نے مجنونوں کے حالات دیکھے ہوں گے وہ بغیر بولنے والے کے اپنے کانوں سے آواز سنتے ہیں۔ تنہا ہوتے ہیں مگر اپنی آنکھوں سے

اپنے پاس کسی کو کھڑا ہوا باتیں کرتا ہوا دیکھتے ہیں۔ وہ سب انہیں کے خیالات ہیں جو سب طرف سے بے خبر ہو کر ایک طرف مصروف اور اس میں متفرق ہیں اور باتیں سنتے ہیں اور باتیں کرتے ہیں۔ پس ایسے دل کو جو فطرت کی رُو سے تمام چیزوں سے بے تعلق اور روحانی تربیت پر مصروف اور اس میں متفرق ہوا ایسے ادراکات کا پیش آنا کچھ بھی خلاف فطرت انسانی نہیں۔ ہاں دونوں میں فرق ہے کہ پہلا مجنون ہے اور پچھلا پیغمبر۔ گو کافر کچھ بھی مجنون بتاتے ہیں، انتہی۔

سید صاحب کی تقریر پر تو بالکل انکار نبوت پر مصرح ہے کیونکہ نبوت کے معنی انہوں نے ایسے فرض کئے ہیں جو درحقیقت متکرم ہیں انکار نبوت کو۔ اس لئے کہ فطری ملکہ تہذیب اخلاق کا تو اکثر صالحین اور نیک طینت لوگوں میں اس زمانہ میں بھی ہوتا ہے۔ اور ہر زمانہ میں اس قسم کے لوگ ہزار ہا موجود ہوتے رہتے ہیں۔ اور یہ ملکہ ایک امراضی ہے کسی میں کم ہوتا ہے اور کسی میں زیادہ۔ اور اس زیادتی کی کوئی حد مقرر نہیں ہو سکتی۔ پس اس تقریر پر جتنے صالحین ہیں اور جن میں یہ فطری ملکہ تہذیب اخلاق انسانی کا ہے وہ سب نبی سمجھے جائیں گے اور ختم نبوت کے بھی کوئی معنی نہ رہیں گے۔ اور کوئی امتیازی اور غیر نبی میں باقی نہ رہے گا۔ اور نہ انبیاء پر خدا کی طرف سے کوئی پیغام آنا محال بلکہ وہ اپنی طرف سے کچھ خیالات باندھ لیتے تھے جس طرح مجنونوں کو بے اصل خیالات بندھ جایا کرتے ہیں۔ اور نیز مثل مجنونوں کے انبیاء کو ایسا معلوم ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص ان سے باتیں کرتا ہے حالانکہ درحقیقت کوئی دوسرا شخص نہیں ہوتا بلکہ محض ان کا خیال ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ہم میں سے کوئی آدمی اپنی طرف سے کسی ایسے کام کرنے یا نہ کرنے کا حکم دے جو مصلحت وقت کے موافق اور عقل کے مطابق ہو تو وہ بھی بالاتفاق نبی نہیں ہو سکتا۔ پھر ایسا شخص جو سراسر خیالی بلاؤں پر کھڑا ہو کیونکہ نبی ہو سکتا ہے بلکہ جبکہ انبیاء کو ایسی غلطی ہوا کرتی ہے کہ کوئی شخص واقع میں ان کے پاس نہیں آیا اور وہ سمجھ لیتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے پاس آیا ہے اور ان سے باتیں کرتا ہے اور یہی خبر اوروں کے سامنے بیان کرتے ہیں حالانکہ وہ خلاف واقعہ ہوتی ہے، اور یہ خبر دینا ان کا ایک دیوانوں کا سا خیال ہوتا ہے تو جس شخص کی یہ حالت ہو اس کی اور خبروں کا کیا اعتبار رہے گا۔ اور پھر انبیاء کو مجرہ صادق کہنا کیونکہ کریم صبیح ہوگا۔ پس انبیاء اپنے تمام اقوال میں ساقط الاعتبار ہو گئے۔ اور نہ قرآن کا اعتبار رہا نہ ان کے کسی دوسرے بیان کا۔ بلکہ نہ قرآن ہرگز کلام الہی ثابت نہیں ہو سکتا۔

مبشورین ومنذہبین ومبینین للناس ما یجتنون الیہ من اموال دنیا والدین (خوشخبری سننے والے اور ڈرنے والے اور ظاہر کرنے والے آدمیوں کو ایسی باتیں جن کے وہ محتاج ہیں دین و دنیا کے کاموں میں) کیونکہ انبیاء امور ریاست دنیا و دین پر حاوی ہیں اور ان نظام ملت و مذہب و تہذیب نفس اور اصلاح اخلاق میں ممتاز ہیں۔ دین اور دنیا دونوں کے کمالات ان کو حاصل ہوتے ہیں۔ پس جس طرح کہ عالم ملکوت کے اسرار ان کے دلوں پر منکشف ہوتے ہیں اور وہاں کی چیزیں ان کو عیاناً دکھائی دیتی ہیں، ملائکہ اپنی حالت پر بھی ان سے نظر آکر کلام کرتے ہیں۔ اسی طرح دنیاوی اصلاحات اور ان نظام اور تدابیر مدنیہ میں بھی یہ لوگ کامل ہوتے ہیں دیکھو جس طرح ہمارے نبی علیہ السلام نے دینی اور روحانی تعلیم میں کوئی بات نہیں چھوڑی اسی طرح جمائی اور دنیاوی اصلاح و انتظام کی باتیں بیچ و نشر و غسل و طہارت کی بھی اعلیٰ سے لے کر ادنیٰ تک اجمالاً تفصیلاً کوئی بات نہیں چھوڑی حتیٰ کہ ہتھیار کرنا اور پاخانہ میں ڈھیلنا لینا بھی تعلیم کر دیا۔ رات کو چراغ گل کر کے دروازہ بند کر کے برتنوں کا منہ بند کر کے سوتا بھی بتا دیا، و قس علیہ۔

المختصر رسول کی معرفت نوع کی اصلاح کے وہ علوم ظاہر ہوتے ہیں کہ جن کے حاصل کرنے سے عقول عاجز ہیں اور جس کا اتباع ہر فرد نوع پر لازم اور ضروری ہوتا ہے اور جس طرح کہ نفس حیوانیہ شیر کو گھاس کھانا حرام اور گائے بھینس پر فرض و واجب کرتا ہے، اسی طرح رسول بھی ہر شخص کے لئے اس کی مضر چیزوں کو حرام اور ضروری باتوں کو فرض تمام کہتا ہے۔ اسی کے ذریعے

عالم قدس کے فیوضات انسان کو نصیب ہوئے ہیں جس نے اس کے حکم سے سربازی کی وہ اپنے کمالات سے اس طرح محروم رہا کہ جس طرح نفس بنیاتیہ کی نافرمانی سے شاخ درخت اور پھول اور پھل محروم ہو کر سوکھ جلتے اور گر جاتے ہیں۔ اور یہاں سے ضرورت نبوت بھی بخوبی معلوم ہو گئی۔ اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تمام افراد نوع میں انبیاء کے نفوس سب زیادہ کامل ہوتے ہیں۔

وایتدھم بالمعجزات النافضات للحدادات (اور مددوی اللہ تعالیٰ نے ان رسولوں کو معجزوں سے جو عادتوں کو زمانے کی توڑنے والے ہیں) کیونکہ معجزہ ایک امر خلاف عادت ہے کہ اس سے اظہار صدق دعوائے نبوت مقصود ہوتا ہے۔ بیشک ثابت ہونا نبوت کا غیر نبی کے واسطے ممکن نہیں بدون ظاہر کرنے معجزہ۔ بعضہ کہتے ہیں کہ معجزہ عبارت ہے ایک کام خلاف عادت سے جو ظاہر ہو مدعی رسالت کے ہاتھ پر اور مقرون ہو متحدی کے ساتھ یعنی مدعی نبوت کا نبوت و رسالت کے معکروں سے کہنا کہ اگر تم کو اس میں شک ہو تو مثل اس کے تم بھی لاؤ۔ اور تحقیق یہ ہے کہ معجزہ میں متحدی شرط نہیں۔ اتنے معجزے رسالت پناہ سے ظاہر ہوتے تھے مگر متحدی اس جگہ نہ تھی۔ لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ اس کی شان سے تحدی ہو۔ اور اس قید کی تقریر پر مدعی رسالت کے ہاتھ سے وقوع کافی ہے۔ جو چیز کہ خلاف عادت اور برخلاف قانون قدرت یعنی بغیر اس بات کے کہ وہ اپنے اسباب پر مبنی ہو کسی شخص سے سرزد ہو تو اس کو خارق عادت کہتے ہیں۔ مثلاً عادت یوں جاری اور قانون فطرت اس طرح پر ہے کہ بھوک پیاس کھانے پینے سے دور ہوتی ہے۔ یا درخت اور پتھر اور حیوانات گائے اور بھینس وغیرہ انسان سے کلام نہیں کرتے۔ کوئی درخت یا پتھر کسی کے بلانے سے حرکت ارادی نہیں آ سکتا۔ یا کوئی شخص دریا پر خشک زمین کی طرح نہیں چل سکتا۔ یا ایک آدمی کا کھانا صد ہا آدمیوں کا شکم سیر نہیں کر سکتا۔ نہ آدھیر پانی کسی کے ہاتھ لگانے سے شکر کو سیراب کر سکتا ہے۔ نہ کوئی شخص ایک مشت خاک سے صد ہا آدمیوں کو اندھا کر سکتا ہے۔ پس جو کوئی ایسا کرے تو اس کا کام خارق عادت ہے۔ اب یہاں سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ جو کام بذریعہ آلات و اسباب و خاصیت بعض مرکبات ہو، وہ خارق عادت نہیں۔ پھر اگر یہ خارق عادت مدعی نبوت سے ظاہر ہو، تو اس پر معجزہ کہتے ہیں کہ مخالف کو اس کے مثل کام کرنے سے عاجز کر دیتا ہے۔ اب خواہ مدعی نبوت سے یہ معجزہ ایک معمولی طور پر صادر ہو یا اس وقت نبوت کا دعویٰ بھی ہو۔ طریقہ ہدایت کا از طرف خلدیئے عزوجل ہمیشہ ایسا ہی جاری رہا کہ ہر پیغمبر اور نبی اللہ کے زمانہ میں جس علم اور عمل کی وجہ امت کو ضلالت ہوتی تھی وہی معجزہ اس نبی کو خاص کر عطا ہوا جیسے حضرت موسیٰ کو ابالطال سحر کا معجزہ ملا اور حضرت عیسیٰ کو شفا کے امراض لاعلاج کا معجزہ اور ہمارے نبی کو فصاحت اور بلاغت کا معجزہ علاوہ اور معجزات کے عطا ہوا۔ سید احمد خان اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ معجزہ اثبات نبوت یا خدا کی طرف سے ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ اثبات نبوت کے لئے اول خدا کا وجود اور اس کا معکوم ہونا ثابت کرنا چاہیئے۔ پھر یہ ثابت ہونا چاہیئے کہ وہ اپنی طرف سے رسول و پیغمبر بھیجا کرتا ہے۔ پھر یہ ثابت ہونا چاہیئے کہ جو شخص دعوائے نبوت کرتا ہے وہ درحقیقت اس کا بھیجا ہوا ہے۔ ہم پہلی دونوں باتوں سے قطع نظر کرتے ہیں کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں ایسے مقامات پر اکثر اہل کتاب مخاطب ہیں جو ان دونوں پہلی باتوں کو ماننے لگتے۔ اور اس لئے معجزات سے صرف تیسری بات کا ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مگر وہ تیسری بات بھی معجزہ سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

خلاصہ یہ ہے کہ سید صاحب وقوع معجزہ کے منکر ہیں اور ان کا جابجا یہی دعویٰ ہے کہ کوئی امر خلاف قانون قدرت واقع نہیں ہوتا۔ کتاب لکشف عن منایج الادلاء فی عقائد الملک مولفہ ابن رشد میں بعثت انبیاء پر مباحثہ مذکور ہے۔ سید صاحب نے ابن رشد کی تقریر کو منتخب کر کے یہ سات شبہ نقل کئے ہیں (۱) جو امر کہ واقع ہو اس کی نیت اس امر کا ثبوت نہیں ہوتا کہ جس شخص سے وہ واقع ہو وہ رسول ہوتا ہے (۲) کوئی خرق عادت ایسی معلوم نہیں جو بطور خاصہ رسولوں سے مخصوص ہو (۳) کچھ ثبوت نہیں کہ خرق عادت سے رسالت کو

قرادی جائے تو اس کے معنی میں اور وکیل کے ہیں۔ اور اگر کہیں کہ اصل پیر کلوطوس ہے تو اس کے معنی محمد یا احمد کے قریب ہیں۔ پس اس نے دیکھا کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام نے محمد یا احمد کی خبر دی لیکن اصل پارکلی طوس ہے، فقط۔

ہم کہتے ہیں کہ پارکلی طوس کی تقدیر پر بھی مدعا حاصل ہے۔ کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر معین اور وکیل ہونا صادق ہے نہ کہ رُوح القدس یعنی جبریل پر جیسا کہ عیسائی دعویٰ کرتے ہیں کہ فارقلیط سے رُوح مراد ہے سو وہ حضرت عیسیٰ کے بعد حواریوں پر ایک گھر میں اس طرح ظاہر ہوئی تھی کہ جس طرح کسی میں آکر جن ظاہر ہوتا ہے اور کلام کرتا ہے۔ کیونکہ عیسیٰ علیہ السلام کی اس بشارت کے بموجب اس بنی فارقلیط میں چند باتیں ایسی ہیں جو خاص آنحضرت میں پائی جاتی ہیں نہ کہ رُوح میں جو انجیل یوحنا کی عربی، فارسی اور اردو کے ترجموں میں مذکور ہیں۔ چنانچہ اس انجیل کے چودھویں باب میں ہے کہ حضرت عیسیٰ اپنے حواریوں سے یوں فرماتے ہیں اگر تم مجھے دوست رکھتے ہو تو میری وصیتوں کو یاد رکھو اور میں باپ کے مانگتا ہوں وہ تمہیں فارقلیط دے گا کہ ابد تک تمہارے ساتھ رہے آیت ۲۶۔ اور فارقلیط جسے باپ میرے نام سے بھیجے گا وہ تمہیں سب چیزیں سکھلا دے گا اور سب باتیں جو کچھ کہ میں نے تمہیں کہی ہیں یاد دلانے کا آیت ۲۹۔ اور اب میں نے تم کو اس کے آنے کی خبر دی تاکہ جب وہ آئے تب تم ایمان لاؤ۔ بعد اُس کے میں تم سے بہت کلام نہ کروں گا اس لئے کہ اس جہان کا سردار آتا ہے اور مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں ہے اور اسی انجیل کے پندرہویں باب کی آیت ۲۶ میں ہے پھر جب کہ وہ فارقلیط جسے میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بھیجوں گا اُسے گا تو وہ میرے لئے گواہی دے گا اور تم بھی گواہی دو گے اور رسولہوں باب کی آیت ۷ میں ہے لیکن میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ تمہارے لئے میرا جانا ہی بہتر ہے کیونکہ اگر میں نہ جاؤں گا تو فارقلیط تمہارے پاس نہ آئے گا۔ لیکن اگر میں جاؤں گا تو میں اس کو تمہارے پاس بھیج دوں گا۔ آیت ۸۔ اور وہ جب کہ آئے گا تو عالم کو گناہ پر اور نیکی پر اور حکم پر سزا دے گا۔ آیت ۹۔ گناہ پر اس لئے کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے آیت ۱۰۔ نیکی پر اس لئے کہ میں اپنے باپ کے پاس جاتا ہوں اور تم مجھ کو پھر نہ دیکھو گے آیت ۱۱۔ حکم پر اس لئے کہ اس جہان کے رئیس برحکم جاری ہوا ہے آیت ۱۳۔ لیکن جب وہ فارقلیط آئے گا تو تمہیں راہ حق بتلائے گا۔ کس لئے کہ وہ اپنی طرف سے کچھ نہ کہے گا بلکہ جو تمہیں گناہ پر اور تمہیں آئندہ کی خبریں دے گا آیت ۱۴۔ وہ میری پاکی بیان کرے گا اس لئے کہ وہ میری چیزیں پاکر تم کو خبر کرے گا۔ آیت ۱۵۔ جو چیز باپ کی ہے سو وہ میری ہے اس لئے میں نے تم سے یہ کہا کہ وہ میری چیزیں پاکر تمہیں خبر کرے گا۔ انتہی۔

اب غور سے سنو (حضرت عیسیٰ نے کہا ہے کہ میں باپ کے تمہارے لئے فارقلیط مانگتا ہوں یا میں تمہارے لئے باپ کی طرف سے بھیجوں گا۔ یا میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقلیط تمہارے پاس نہ آئے گا۔ ان اقوال سے ثابت ہوتا ہے کہ فارقلیط میں اور مسیح میں اور باپ میں مغائرت ہے حالانکہ نصاریٰ کے اعتقاد کے موافق رُوح ابن یعنی عیسیٰ سے متحد ہے، اسی طرح اس کو باپ یعنی خدا سے اتحاد ہے پس رُوح کو عیسیٰ یعنی باپ کے ساتھ غیریت ناممکن ہے۔ اس صورت میں عیسیٰ کا باپ کے عین اس کے نفس کو یا خاص اپنے نفس کو مانگنا اور مجھوٹا عقل کے خلاف ہے بخلاف محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کہ ان سے بالکل غیریت ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ نے فارقلیط کے آنے سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے کی خبر دی ہے۔ اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کہ مجھ میں اس کی کوئی چیز نہیں صاف دلالت کرتا ہے کہ فارقلیط سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں نہ کہ رُوح کہ وہ بعینہ عیسیٰ علیہ السلام ہیں اور یہ لفظ غیریت چاہتی ہے اور جب کہ رُوح عیسیٰ سے متحد اور عین ہے تو یہ کیسے راست ہو سکتا ہے کہ میں اگر نہ جاؤں گا تو فارقلیط تمہارے پاس نہ آئے گا اس واسطے کہ عیسیٰ کا جانا عین رُوح کا جانا ہے۔ اور رُوح کا آنا عین عیسیٰ کا آنا ہے (۲) یہ قول میں نے تم کو اس کے آنے سے پہلے خبر

کر دی تاکہ جب وہ آئے تب تم ایمان لاؤ، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ رُوح مراد نہیں۔ کیونکہ رُوح پر حواری پہلے ہی سے ایمان رکھتے تھے (۳) عیسیٰ فرماتے ہیں فارقلیط آکر میرے لئے گواہی دے گا۔ پس یہ گواہی دینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں پایا جاتا ہے۔ کیونکہ آنحضرت نے عیسیٰ کے رسول ہونے کی گواہی دی ہے۔ چنانچہ قرآن میں موجود ہے بخلاف رُوح کے کہ وہ عیسیٰ علیہ السلام کے شاگردوں پر نازل ہوئی تھی۔ سو وہ حضرت عیسیٰ کو پہلے ہی سے رسول جانتے تھے۔ اُن کو رُوح کی گواہی کی حاجت نہ تھی (۴) عیسیٰ نے جو کہا ہے کہ وہ عالم کو اس گناہ پر سزا دے گا کہ وہ مجھ پر ایمان نہیں لائے، یہ صاف دلالت کرتا ہے کہ اس سزا دینے والے سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مراد ہیں۔ کیونکہ آنحضرت نے یہود کو جو عیسیٰ پر ایمان نہ لائے تھے خوب سزا دی ہے کہ مخالف لوگ بھی اس کا انکار نہیں کر سکتے بخلاف رُوح کے کہ اس کا سزا دینا عیسیٰ کے منکروں کو کہیں ثابت نہیں اور نہ حواریوں نے کسی منکر کو سزا دی کیونکہ وہ نہایت عاجز و مسکین تھے (۵) اور عیسیٰ جو اس بشارت میں فرماتے ہیں کہ وہ میری پاکی بیان کرے گا۔ پس پاکی بیان کرنا بھی محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں پایا جاتا ہے کیونکہ ان کے حق میں جس قدر ان کی امت نے خیالات فاسدہ باندھ لئے تھے اور ان کو جزو خدا بنا کر پوجتے تھے ان کا انکار کیا اور عیسیٰ کی اور ان کی مال کی پاکی بیان کی۔ ایسی تجید اور تقدیس کسی اور نے آج تک مسیح کے باب میں نہیں کی اور رُوح کا بھی عیسیٰ کی پاکی بیان کرنا عیسائیوں کی کتابوں میں موجود نہیں ہے۔ اور نہ حواریوں سے ایسا ظہور میں آیا ہے۔ اور یہ جو مسیح نے کہا ہے کہ مجھے گا سے میرا باپ میرے نام پر اس قول میں اشارہ ہے اس مطلب کی طرف کہ وہ میری رسالت کی تصدیق کرے گا اور یہ جو مسیح نے کہا ہے کہ وہ تمہیں کرتا کلام اپنی طرف سے بلکہ جو سنتا ہے وہ کہتا ہے یہ مطابق ہے اس آیت کے وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحٰی دہنیں کہتا خواہش نفسانی سے نہیں قول اس کا مگر وحی (۱) اور ہمارے نبی کے زمانہ تک اہل کتاب فارقلیط کے منتظر تھے۔ چنانچہ جب بعض مسیحی لوگوں نے فارقلیط ہونے کا دعویٰ بھی کیا تھا اور بعض عیسائی لوگوں نے اسے مانا بھی تھا اور انجیل متی کے چوتھے باب کی آیت ۱۷ اور ۲۳ اور ۲۵ اور ۲۶ اور ۲۷ سے ظاہر ہے کہ حضرت عیسیٰ اور ان کے حواریوں اور شاگردوں کے سب آسمانی بادشاہت کے آنے کی خبر دیتے تھے جو عیسیٰ علیہ السلام اور ان کے حواریوں کے عہد تک ظاہر نہ ہوئی تھی۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اس آسمانی بادشاہت سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت مراد ہے۔ کیونکہ بادشاہت آسمانی کے یہی معنی ہیں کہ کسی نبی پر کتاب جس میں سب قسم کے احکام ہوں بڑے زور اور شوکت سے نازل ہو کہ وہ نبی بزرگوں و شمشیر سرکشوں کو ان احکام پر چلاوے۔ اور جو انہیں زمانے سے سزا دیوے جیسا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کیا۔ نہ یہ کہ فقط بادشاہت دنیوی ہو جیسا کہ سلاطین کو حاصل ہوتی ہے۔ اور نہ یہ کہ فقط احکام مسکنات اور عاجزی کے طور پر کسی نبی پر ناری جاوے جیسا کہ عیسیٰ علیہ السلام پر نازل ہوئی تھی بلکہ دونوں چیزیں مجتمع ہوں کہ احکام آسمانی بھی ہوں اور بادشاہت اور حکومت کے طور پر بھی ہوں۔

اور بادشاہت آسمانی چند اصولوں کے جاری ہونے کے لئے قائم ہوتی ہے (۱) توحید کہ بڑا مطلب رسول کے بھیجنے سے یہی ہے پس توحید تمام و کمال جیسے شریعت احمدی میں ہے آج تک کسی کے یہاں پائی نہیں گئی (۲) تہذیب اخلاق اور طہارت جسمانی اور طہارت روحانی یہ تینوں باتیں بھی اس شریعت میں اس درجہ پر ہیں کہ آج تک کہیں ان کا مثل نہیں دکھائی دیتا (۳) طرز معاشرت۔ یہ بھی اس شریعت میں ایسا عمدہ ہے کہ جہان کے بڑے بڑے عقلا و حکما کو سوائے تسلیم کے چارہ نہ ہوا۔ اور پہلی شریعتوں کا اس کو ناسخ ماننا بڑا۔ (۴) خدا کے احکام کا سیاست سے جاری کیا جانا اور خاص خدا کا خزانہ کہ جس کا بادشاہ مالک نہ ہو سکے جمع ہونا اور فوج کا بے تنخواہ کے لڑنا اور سردار کا باند کتاب الہی کا ہونا اور بے غرض دنیوی جنگ و قتال ہونا یہ شریعت محمدی میں ہے اور کسی میں نہیں کہ خدا کے دشمنوں کو کہ وہ کافر و مشرک ہیں خوب سزا دی گئیں۔ بلا غرض دنیوی فوجیں تیار ہو کر خدا کے دشمنوں سے مقابل ہوئیں پھر ان کی توبہ سے حسب قانون

آسمانی محاف کردیا گیا۔ چوروں اور قزاقوں کو سزائیں ملیں۔ ہاتھ کاٹے گئے، گردنیں ماری گئیں، زندانوں پر جرم ہوا، درے مارے گئے خزانہ الہی یعنی بیت المال میں سے سیکسوں اور تین سو اور لاکھوں کی دستگیری کی گئی۔ چنانچہ اس پر عمل کرنے سے خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کی اہم علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر آج تک کہیں نظیر نہیں پائی گئی۔ بعضے نصاریٰ بے انصافی سے آسمانی بادشاہت کے معنی عیسائی کی شریعت کا شائع ہونا مراد لیتے ہیں۔ سو یہ بالکل غلط ہے۔ اس لئے کہ آسمانی سلطنت کی کوئی بات شریعت عیسوی میں نہیں پائی جاتی تاکہ اس کا ظہور قرار پایا جائے۔ کیونکہ اول تو اس شریعت میں احکام سیاست اور حلت و حرمت نہیں ہیں جیسا کہ اناجیل متداولہ کے مطالعہ سے خوب ظاہر ہوتا ہے۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ ان کے یہاں احکام سیاست و حلت و حرمت ہیں تو وہ آج تک عیسائی کے عہد سے کبھی جاری نہ کئے گئے۔ نہ حواریوں کے عہد میں نہ خود عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں کبھی کسی زانی یا چور کو یا قزاق کو سزا دی گئی۔ پھر اس کا شیوع کب ہوگا۔ اگر نصاریٰ کی شوکت و حکومت کو شیوع شریعت عیسوی قرار دیا جائے تو اس زمانہ سے زیادہ کبھی نصاریٰ کو شوکت و حکومت حاصل نہیں ہوئی۔ پس اب بھی احکام آسمانی کہیں جاری ہوتے نہیں دکھلائی دیتے۔ ہاں پارلیمنٹ اور کمیٹیوں کے احکام جاری ہیں ان کو بھی قرار نہیں ہوتا۔ اور ہر سال بہت روپے صرف کر کے نئے قانون بدلتے ہیں۔ البتہ شریعت محمدیؐ کے قوانین آسمانی ہیں۔ ہر ملک میں ہر قوم میں اور دروزنوں سے قیامت تک ان پر عملدرآمد سزاوارا اور واجب ہے۔

اگر آسمانی بادشاہت سے عیسائی کی شریعت کا شائع ہونا مراد ہوتا تو عیسائی انجیل کے اکیسویں باب اور آیت ۲۴ میں ایک قوم سے اس سلطنت کی نسبت یوں نہ فرماتے کیا تم نے نوشتوں میں کبھی نہیں پڑھا کہ جس پیغمبر کو راہگیروں نے ناپسند کیا وہی کوئے کا سرا ہوا یہ خداوند کی طرف سے ہے اور تمہاری نظروں میں عجیب۔ اسی لئے میں تم سے کہتا ہوں کہ خدا کی بادشاہت تم سے لی جائے گی۔ اور ایک قوم کو جو اس کا میوہ لائے دی جائے گی۔ جلاس پیغمبر پر گرے گا چورا ہو جائے گا۔ اور جس پر وہ پیغمبر گرے گا اسے پیس ڈالے گا، انتہی۔ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہت سے خود طریقہ آسمانی مراد ہے نہ کہ اس کا شائع ہونا۔ کیونکہ شیوع اس کا ایک قوم سے لے کر دوسری قوم کو دیا جانا کچھ معنی نہیں رکھتا۔ اور آسمانی بادشاہت کا ایک میوہ لانے والی قوم کو دیا جانا عرب پر صادق آتا ہے اور اس کے بعد صاحب سلطنت کی مثال ناپسند پیغمبر کے ساتھ دینا اور اس کو کوئے کا سرا ہونا اور لوگوں کی نظروں میں اس کا عجیب معلوم ہونا پیغمبر میں یہ وصف ہونا جو اس پر گرے گا چورا ہو جائے گا اور جس پر وہ پیغمبر گرے گا چورا کر ڈالے گا خاص محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ کیونکہ قوم سزا تمام قوموں کے نزدیک ذلیل و خوار تھی۔ بالخصوص آنحضرتؐ اور بھی لوگوں کے نزدیک ناپسند تھے۔ کیونکہ ان کے پاس مال و اسباب دنیوی تھا نہ کبھی ان کا کوئی باپ دادا بادشاہ ہوا تھا نہ ان کے باپ دادا حیات تھے۔ گویا حضرت ناپسند پیغمبر کے مانند تھے۔ اور لوگوں کے نزدیک آپؐ کا تمام جہان کے لئے رسول ہونا عجیب تھا۔ پھر آپؐ کو اللہ نے کوئے کا سرا بنایا یعنی خاتم النبیین کر دیا۔ چنانچہ بنو ہاشم و مسلم بن ابی ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپؐ فرمایا ہے میری اور پہلے انبیاء علیہم السلام کی مثال ایک ایسے محل کی ہے کہ تمام محل خوب بنا لیکن اس میں ایک اینٹ کی کمی تھی سو وہ اینٹ میں ہوں۔ پس مجھی پر نبوت کا سلسلہ ختم کیا گیا پھر آپؐ پر جو گرجا ہو گیا اور جس چھتر چڑھ گئے اس کو بھی چورا کر ڈالا۔ اور آپؐ کے بعد صحابہ جن ملکوں پر گرے سب کا انھوں نے چورا کر دیا۔ یہود و نصاریٰ کو قتل کیا روم و شام پر کمزور مکمل پوش عربوں کا قبضہ ہو گیا۔ پس یہ بشارت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سوا کسی اور پر صادق نہیں آتی۔ خاص کر عیسائی پر تو کسی طرح صادق نہیں آتی کیونکہ اول تو عیسائی کسی اور کی نسبت ایسا فرماتے ہیں۔ دوسرے تو حضرت عیسائی ناپسند پیغمبر کے مانند تھے کیونکہ بنی اسرائیل میں سے خاص داؤد علیہ السلام کی نسل میں سے تھے جو کہ تمام بنی اسرائیل میں معزز و مکرم تھے اور نہ عیسیٰ علیہ السلام پر گرے کوئی چورا ہوا بلکہ یہود ان پر اس طرح گرے کہ بقول نصاریٰ ان کو چورا کر دیا۔ اور نہ عیسیٰ علیہ السلام نے گر کسی کو چورا کیا جس طرح محمد رسول اللہؐ نے

نے فتح مکہ میں اہل مکہ کو اور اس سے پہلے اہل خیبر وغیرہ کو گر چورا کر دیا اور نہ عیسیٰ علیہ السلام کوئے کا سرا ہوئے جس سے مراد خاتم النبیین ہوتا ہے۔ نصاریٰ کا یہ دعویٰ کہ عیسیٰ علیہ السلام خاتم النبیین ہیں کہ ان کے بعد اور کوئی نبی نہ آئے گا بالکل غلط ہے۔ کیونکہ اہل کتاب ان کے سوا اور نبی کا جس کی موسیٰ علیہ السلام نے خبر دی تھی انتظار کرتے تھے۔ چنانچہ یوحنا نے اپنی انجیل کے باب اول میں لکھا ہے کہ جب ایلیا یعنی یحییٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے تو عملائے یہود نے ان سے پوچھا کہ تم مسیح ہو۔ جب انہوں نے اس کا انکار کیا تو پوچھا کیا تم ایلیا ہو پھر جب انہوں نے اس کا بھی انکار کیا تو پوچھا کیا تم وہ نبی ہو جس کی موسیٰ علیہ السلام نے خبر دی ہے کیونکہ موسیٰ علیہ السلام نے جو ایک نبی کی بشارت دی تھی اس وجہ سے لوگ اس وقت سے منتظر تھے۔ کتاب استثنائے دسویں باب کے درس ۱۸ میں وہ بشارت اس طرح ہے میں ان کے (یعنی بنی اسرائیل کے) لئے ان کے بھائیوں میں تجھ سا (یعنی موسیٰ کی طرح) ایک پیغمبر قائم کروں گا اور اپنا کلام اس کے منہ میں ڈالوں گا اور جو کچھ میں اس سے فرماؤں گا وہ ویسا ہی کہے گا، انتہی۔ پس اس کلام سے جہاں سے حضرت مراد ہیں۔ یہود کہتے ہیں کہ اس نبی موعود سے مراد یوشع بن نون ہیں، مگر یہ قول باطل ہے۔ اس لئے کہ یوشع حضرت موسیٰؑ کے نفوذ مثل نہ تھے بلکہ ان کی حیات میں خادم رہے اور وفات کے بعد مودک اور مؤیدان کی دعوت کے تھے اور حضرت موسیٰؑ کی شریعت کے تابع تھے۔ نہ ان کے اور نبی کتاب نازل ہوئی تھی نہ ان کی شریعت جدید تھی۔ اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ یہ بشارت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے ہے۔ یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ انجیل یوحنا کے ساتویں باب میں حضرت عیسیٰ کا قول نقل کر کے یہ لکھا ہے (آیت ۳۴) تب ان لوگوں میں سے بہتروں نے سن کر کہا کہ حقیقت میں یہ وہ نبی ہے (آیت ۴۱) اور انہوں نے کہا یہ مسیح ہے۔ اس سے ثابت ہے کہ نبی موعود اہل توریت کے نزدیک مسیح کے سوا کوئی اور شخص ہے کیونکہ اس کو مسیح کے مقابل میں ذکر کیا۔ عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بھی اس نبی کے جس کی توریت میں یہ بشارت ہے یہود منتظر رہے۔ اور ان سے پیشتر بھی اہل کتاب کو عہدہ مسیح کے ایک اور نبی کا انتظار تھا۔ پس اس کلام سے دلالت واضح ہے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت پر۔

سن۔ تم نے جو بیان کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بشارت دی ہے جواب تک انجیل میں موجود ہے، اس خبر میں نبی کے باپ ماں، شہر، محلہ، قوم، سن و سال اور صورت کی صراحت کہاں ہے کہ کسی کو شبہ باقی نہ رہے تھوڑا سا ذکر بطور کنایہ اور اشارہ کے ہے۔ اس سے خاص محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رسالت پر دلالت قطعی نہیں بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک نبی ظاہر ہوگا۔ کہہ سکتے ہیں کہ یہ کوئی اور شخص ہو۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے اہل کتاب نے ان کو نبی نہ تسلیم کیا۔

ج۔ پہلے انبیاء اگر پچھلے نبی کے ظاہر ہونے کی خبر دیں تو اس میں یہ شرط نہیں کہ اس کا بالتفصیل حال ہو بلکہ اکثر خبریں مجمل ہوتی ہیں کہ اس کو عہد نبی موعود کے کہنے سے جان لیتے ہیں اور خواص قرآن سے تاثر لیتے ہیں۔ بلکہ کبھی خواص بھی نہیں معلوم کر سکتے بلکہ کبھی خود وہ نبی موعود بھی نہیں جانتا کہ اس خبر کا میں ہی مصداق ہوں۔ چنانچہ یوحنا اپنی انجیل کے باب اول آیت ۱۹ سے لے کر ۲۵ تک لکھتا ہے کہ یہود نے ایلیا یعنی حضرت یحییٰ کے پاس اپنے علماء کو بھیجا کہ تم کون پیغمبر ہو ایلیا ہو یا مسیح ہو یا وہ نبی ہو۔ یحییٰ نے جواب دیا کہ ان کے سوا ایک اور نبی ہوں حالانکہ حضرت عیسیٰؑ کے قول سے ثابت ہے کہ یہی ایلیا ہیں۔ چنانچہ انجیل متی کے گیارہویں باب میں مندرج ہے۔ اور نصاریٰ کی تاویلات ہمارے مدعا کو نقصان نہیں پہنچا سکتیں، اس لئے کہ جو خبریں عیسائیوں نے حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کے لئے نقل کی ہیں، یہود ان کی ایسی تاویل کرتے ہیں کہ وہ حضرت عیسیٰؑ پر ہرگز صادق نہیں آتیں۔ لیکن عیسائی اپنی سینہ زوری سے ان کے جھٹلانے پر کچھ التفات نہیں کرتے

۱۔ کتاب استفسار میں ان مطالب کو بہت تفصیل کے ساتھ تحقیق کیا ہے عقائد اسلام اور تفسیر خانی میں بائبل کے متعلق جو کچھ بحث و تحقیق ہے معلوم ہوتا ہے وہ اسی کتاب سے اقتباس کی گئی ہے ان کا مقابلہ کرنے سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ ۱۲۔

جبکہ انبیائے بنی اسرائیل میں سے اکثر نبیوں نے آئندہ کے چھوٹے چھوٹے حالات کی خبر دی ہے۔ جیسے نخت نصر اور سکندر اور تورش کا ظفر ہونا۔ اور زین اوم اور نینوی اور مصر پر حوادث کا گذرنا۔ تو عقل سلیم یہ کیسے قبول کر سکتی ہے کہ ان میں سے کوئی نبی جناب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ظاہر ہونے کا حال بیان نہ کرتا۔ حالانکہ آپ کے ظہور کے بعد عالم میں بڑے بڑے حوادث پیدا ہوئے۔ مشرق سے مغرب تک آپ کا دین پھیل گیا۔ لاکھوں اہل کتاب مسلمان ہو گئے۔ جو کہیں جھپٹ گئے۔ اور بہت سے بادشاہ آپ کے دین میں ایسے ہوئے جن کے سامنے سخت نصر اور سکندر اور تورش کی کچھ ہستی نہیں۔

پس اس سے صاف ظاہر ہو گیا کہ اہل کتاب نے توریت اور انجیل وغیرہ میں سے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کی وہ خبریں جن تفصیل سے سب علمائے حق کی مذکورہ تحقیق نکال ڈالیں یا بدل ڈالیں۔ اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ جس قدر بشارتیں ہمارے نبی کے ظاہر ہونے کی نسبت ہیں وہ اصل میں اسی طرح ہیں تب بھی یہ جملہ خبریں آپ کی نبوت کے ثبوت کو جو آپ کے معجزات بخوبی ظاہر ہوتا ہے قوت بخشی ہیں اور بطور مکملہ کے کافی ہیں۔

اور معجزات حضرت سرور کائنات کے اسناد صحیحہ متصلہ سے ثابت ہیں اور بمقابلہ مؤلفین اناجیل کے راویان معجزات مصطفویہ صاحب کرامات بھی زیادہ ہیں۔ بلکہ سب حواری عیسائیوں ہی کی کتابوں کے بموجب پاکباز اور دیندار نہ تھے۔ دیکھئے یہود احواری نے حضرت عیسیٰ کو گرفتار کیا یا آخر خود کشی کر کے مر گیا۔ اور پطرس وغیرہ کو پولس نے انجیل پر نہ چلنے کا الزام لگایا اور دنیا سے چلتے وقت حضرت مسیحؑ سب حواریوں کو بے ایمانی کا لقب دے گئے جیسا کہ مرقس کے ۱۶ باب درس ہم میں ہے۔ ہاں ہم اہل اسلام ان کو اپنی تحقیق سے استباز اور دیندار کہتے ہیں۔ مؤلفین اناجیل کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود نہیں جیسا کہ راویان احادیث مصطفویہ کی کرامات کا ثبوت سنداً موجود ہے۔ علاوہ اس کے اناجیل حواریوں کی تالیفات سے ہیں بھی نہیں جن پر بقول عیسائیوں کے روح القدس اترا اور جن کی کرامتیں رسالہ اعمال میں لکھی ہیں۔ اور اگر پہلے طبقہ والوں کا تالیف کرنا تسلیم بھی کیا جائے تب بھی ان روایات میں عدم وقوع سہو و نسیان اس وقت تسلیم ہوتا جب کہ یہ ثابت ہوتا کہ معجزات کے دیکھنے ہی انہوں نے قلمبند کیا حالانکہ بقول عیسائیوں سالہائے دراز کے بعد انجیلیں تالیف ہوئی ہیں۔ اور ان کے تالیف ہو چکنے کے بعد دخل و تصرف غیر مؤلفین کا ہوتا ثابت ہے۔ نہیں معلوم اصل کیا لکھا تھا اور کیا ہو گیا ہے۔ بخلاف روایات معجزات مصطفویہ کے کہ ان کی تالیف میں دخل و تصرف دوسرے کا منظور بھی نہیں۔ اہل اسلام کے ائمہ حدیث نے جتنے معجزات مصطفویہ بیان کئے ہیں اتنے کسی نبی سے بر روایات توریت و انجیل ثابت نہیں۔ اناجیل کے نسخوں میں اختلاف کے باعث یہ گمان غالب بلکہ یقینی قطعی ہے کہ مؤلفین اناجیل نے جو کچھ لکھا تھا وہ بھی صحیح سالم باقی نہیں رہا۔ بخلاف اہل اسلام کے یہاں کی روایات اور کتب احادیث کے کہ ان کا ایسا حال نہیں ہے۔ جس ایک ہی مجزہ کی اگر دو تین روایتیں ہیں اور اگر ان میں کچھ تھوڑا سا راولوں کے بیان میں اختلاف ہے تو وہ اختلاف اس اختلاف سے زیادہ نہیں جو انجیلوں کی تالیف کرنے والوں کی روایات میں ہے۔ اور بعض معجزات کی تفصیل اور اختصار میں جو اختلاف ہے تو وہ اس کی بیشی سے جو انجیلوں کے تالیف کرنے والوں کی روایات میں ہے بہت کم ہے جیہو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی نبوت کو باطل کرنے کے لئے کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی شریعت مودبہ ہے، پس محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت صحیح نہیں، اس لئے کہ اس سے شرع موسوی کا نسخ لازم آتا ہے اور نسخ باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر منسوخ میں کوئی برائی تھی اور اس وجہ سے نسخ جاری کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ اس منسوخ پر عمل کرنا قباحت سے خالی نہ تھا اور جن لوگوں نے اس کو ادا کیا وہ گناہگار ہوتے رہے۔ اور اگر وہ منسوخ دراصل بُرا نہ تھا تو اس کا نسخ کر دینا قبیح ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ وہ منسوخ بُرا نہ تھا اس واسطے

کہ اس کے بجالانے والوں کو ثواب کا وعدہ دیا جاتا تھا اور جو اس سے روگردانی کرتا تھا اسے حکم عذاب سنایا جاتا تھا اور جب وہ منسوخ بُرا نہ تھا تو بالضرور اس کا نسخ باطل ہوگا۔ اور ابطال نسخ سے یہ لازم آیا کہ حضرت موسیٰ کی شریعت ابد الابد تک رہے گی اور اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شریعت غلط ہے کیونکہ اس سے موسیٰ کی شریعت منسوخ ہوئی جاتی ہے جو قابل نسخ نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ احکام مصلحت وقت کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اور جس طرح وقت اور اشخاص بدلتے رہتے ہیں اسی طرح مصلحتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی وجہ سے جس قدر انبیاء آنحضرتؐ سے پہلے گذرے ان کی شرائع میں بھی نسخ جاری رہا۔ چنانچہ عتق کرنا ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے واجب ہوا۔ پہلے نہ تھا اور دو مہینوں کا ایک شخص کے نکاح میں جمع ہونا اس طرح کہ دونوں زندہ ہوں آدمؑ اور نوحؑ کی شرع میں مباح تھا مگر موسیٰؑ اور محمدؐ کی شرع میں حرام ہو گیا اور اونٹ کا گوشت اور دودھ آدمؑ کے عہد سے حضرت یعقوبؑ کے عہد تک حلال رہے حضرت یعقوبؑ نے بوجہ ایک مدت کے اپنے اوپر حرام کر لئے۔ اور غنائم پہلی امتوں پر ان کی قوت کی وجہ سے حلال نہ تھی۔ امت محمدیؐ پر بوجہ ان کے ضعف کے حلال ہوئی۔ پس اصل یہ ہے کہ جس عصر میں جیسا مکلفین کا حال اور عادت ہوتی ہے ویسے ہی شرائع قائم ہوتے ہیں۔ پس اس وجہ سے نسخ صحیح ہوا۔ اور اس کی مثال بعینہ طیب کی ہے کہ ہر وقت میں اعتدال مزاج کی فکر رکھنا ہے جس طرح اشخاص اور وقت مختلف ہوتے ہیں طیب کے احکام میں بھی اختلاف ہوتا رہتا ہے۔

وقد روى بيان عددہم فی بعض الاحادیث والاوی ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال اللہ تعالیٰ
 مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَیْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَیْكَ وَلَا یُؤْمِنُ فِی ذِکْرِ الْعُدَدِ اِنْ یَدْخُلُ فِیْہُمْ مِنْ لَیْسَ مِنْہُمْ
 او یخرج مِنْہُمْ من ہو فیہم اور روایت کی گئی ہے ان کی کتنی بعض حدیثوں میں دچنانچہ حدیث البوزرینی میں عدد انبیاء ایک لاکھ چوبیس ہزار کہہ رہا ہے جن میں سے رسول تین سو پندرہ ہیں باقی سب نبی ہیں۔ اور ایک روایت میں عدد انبیاء دو لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ اور ایک روایت میں آٹھ ہزار سے زیادہ نہیں ہیں لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کے اسرار کی تعین کسی خاص عدد سے نہ کی جائے کہ اتنے ہیں۔ اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ بعض وہ پیغمبر ہیں جن کا قصہ سنایا تجھ کو۔ اور بعض وہ پیغمبر ہیں جن کا قصہ نہیں سنایا تجھ کو۔ اور اس میں نہیں ہوتا ہے ذکر عدد میں اس بات سے کہ داخل ہو جائے ان میں وہ شخص جو نہیں ہے ان میں سے یا باہر ہو جائے ان میں سے وہ شخص جو داخل ہے ان میں عدد کے کم و بیش ہو جانے کی وجہ سے [

حاصل یہ ہے کہ چونکہ عدد انبیاء و رسول کا دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہے۔ اور کوئی قول قطعی آنحضرتؐ سے ایسا مروی نہیں ہے جس پر غواہ خواہ اکتفا کر لیا جائے، تعداد انبیاء کی حدیث ضعیف بھی ہے اور عدد انبیاء کے بیان میں اختلاف بھی ہے اور خبر واحد بھی ہے اس وجہ سے عقائد میں مفید قطع و یقین نہیں۔ اس سے تو صرف علم ظنی حاصل ہو سکتا ہے اور وہ بھی تعارض سے خالی نہ ہوگا اور ان نص قرآنی کے سامنے مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَیْكَ الخ ایسی ظنی خبر کا کیا اعتبار۔ پس رسل و انبیاء پر ایمان لانے میں عدد کا لحاظ نہ کرنا چاہیے تاکہ کفر بہ نسبت بعض پیغمبروں کے اور اقرار نبوت بہ نسبت بعض کے کہ پیغمبر نہیں ہیں عائد نہ ہو۔ قرآن میں بھی اللہ تعالیٰ نے ان کا عدد بیان نہیں کیا کہ وہ کتنے ہیں۔ بلکہ قرآن میں اس علم کے ساتھ ان میں سے اٹھائیس مذکور ہیں۔ آدمؑ اور نوحؑ۔ صالحؑ۔ ہودؑ۔ ابراہیمؑ۔ اسماعیلؑ۔ ایشاقؑ۔ یعقوبؑ۔ یوسفؑ۔ یونسؑ۔ ہارونؑ۔ شعیبؑ۔ زکریاؑ۔ یحییٰؑ۔ عیسیٰؑ۔ داؤدؑ۔ سلیمانؑ۔ ایساؑ۔ یسؑ۔ داؤدؑ۔ یحییٰؑ۔ یونسؑ۔ محمدؐ علیہم السلام اور ذوالقرنین اور عزیر اور لقمانؑ لیکن اخیر کے تین میں اختلاف ہے کہ ان کو بعض نے انبیاء میں شمار کیا ہے اور بعض نے نہیں۔ تعجب یہ ہے کہ سکندر دیونانی بسبب شراکت لقب

ذوالقرنین کے اور بعض اور چیزوں کی وجہ سے ان ذوالقرنین کے ساتھ جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے مشتبہ ہو گیا ہے۔ حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ثابت ہے۔ دونوں میں بجز اختلاقی کے کوئی مشارکت نہیں ہے۔ دونوں کا زمانہ بھی جدا ہے۔ حالات بھی متباہن ہیں۔ ذوالقرنین کی اصل عرب ہے اور سکندر کی اصل یونان سے۔ ذوالقرنین مہبوط حضرت آدم سے تین ہزار چار سو ستاون برس بعد ملک مصر میں گذرے ہیں اور سکندر یونانی حضرت آدم کے مہبوط سے پانچ ہزار دو سو سال بعد مقدونیہ میں پیدا ہوا۔ مقدونیہ کے لوگ یونانی نسل ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہی سمجھنا غلط ہے کہ سکندر یونانی کا لقب ذوالقرنین تھا اس وجہ سے کہ ”ذو“ خالص عربی لفظ ہے۔ آیات و اخبار ذوالقرنین کی شان میں ہیں۔

و کلمہ کانوا یخبرون مبلغین عن اللہ تعالیٰ صادقین نا صھین اور وہ سب رسول خبریں دینے والے اور حکم پہنچانے والے تھے اللہ کی طرف سے۔ سچے تھے۔ نیک بات بتانے والے تھے خدا کا فرمان دوطرح کا ہے ایک کا نام امر ہے جس نے اس کی تعمیل کی انبیاء نے اس کو بشارت اور اللہ تعالیٰ کی رضا مندی سنائی۔ اور دوسرے فرمان کا نام نہی ہے جس نے یہ کام کیا اسے غضب الہی کی خبر سنائی۔ چونکہ انسان کی سعادت اور شقاوت کی باتیں کہ جن کو شریعت کہتے ہیں اور جن کا الہام ہونا رحمت الہی کے نزدیک نہایت ضروری تھا اس قابل نہ تھیں کہ ہر کس دن اس کے الہام پر چھوڑ دی جائیں بلکہ ان کے لئے ایسے شخصوں کا الہام ضروری ہے کہ جو قوت بہیمہ کی تشویشات اور شوائب بشر پر سے معصوم ہوں اور ان کا الہام بھی نہایت اعلیٰ طور پر ہو کہ جس کو وحی بواسطہ جبریل کہتے ہیں۔ پس وہ انبیاء ہیں جو کہ سب معصوم ہیں، خاص کر ان معاملات میں جو شرائع اور تبلیغ احکام اور دعوت امت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عدا کسی نبی سے کذب سرزد نہیں ہوا ہے۔ اور بعض یہ کہتے ہیں کہ سہواً بھی جھوٹ بولنے سے معصوم رہے ہیں اس لئے کہ کذب مخبر کا بمقابلہ دوسرے معاصی کے بدتر ہے بسبب ساقط ہوجانے اعتماد کے سوائے کذب کے جتنے معاصی ہیں ان میں علماء نے بڑی قیل و قال کی ہے۔ اس میں سب کا اتفاق ہے کہ انبیاء پیغمبری پانے سے پہلے بھی اور پیغمبری پانے کے بعد بھی صلی اور علی کفر اور گمراہی سے محفوظ ہیں مگر خوارج میں سے فرقہ ازارقہ اس کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کا یہ زعم ہے کہ انبیاء سے گناہ کا صادر ہونا جائز ہے اور ہر گناہ ان کے نزدیک کفر ہے۔ اور کبار بھی انبیاء سے عدا بعد نبوت صادر نہیں ہوتے مگر اس میں ضرور اختلاف ہے کہ یہ دلیل معنی سے ثابت ہے یا عقلی سے۔ اہل سنت و جماعت دلیل معنی کے قائل ہیں لیکن معتزلہ کہتے ہیں کہ عقل بھی یہ تجویز نہیں کرتی کہ انبیاء سے عدا کبار سرزد ہوں۔ مگر فرقہ حشویہ کے نزدیک انبیاء سے عدا کبیرہ کا صادر ہونا ممکن ہے اور سہواً گناہ کبیرہ کا انبیاء سے صدور تو اکثر کر رہے ہیں جائز ہے۔ مگر مذہب مختاریہ ہے کہ وہ اس سے بھی معصوم مطلق ہیں کیونکہ ہم لوگ ماموران کی اقتدار کے ساتھ ہیں جو کہ ان سے قول و فعل صادر ہوتا ہے ان سے وہ چیز کو کرنا واقع ہوگی جو ناشائستہ ہو اور ہم ان کی اقتدار کے ساتھ حکم کئے جائیں۔ اور عدا اصغائر سے بھی بعد از نبوت تمام اہل حدیث اور اشاعرہ و ماتریدیہ اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بری تھے۔ اور سہواً اصغیرہ کا سرزد ہونا تو جمہور اہل سنت کے نزدیک جائز ہے۔ مگر حقیقین اہل سنت اس کے ساتھ بھی کہتے ہیں کہ جو اصغیرہ ایسے ہیں کہ ان سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور ذلیل بن پایا جاتا ہے وہ انبیاء سے سہواً بھی سرزد نہیں ہوتے البتہ جو ایسے نہیں وہ انبیاء سے سہواً ممکن الوقوع ہیں۔ کیونکہ ان کی ذات میں بھی حصہ بشریت و احکام جبلت باقی تھے، مگر وہ اپنی خطا پر جتھے نہیں رہتے، ان کو عیب تنبیہ ہو جاتی ہے۔ بلکہ خطائے اجتہادی بھی انبیاء سے بعض مواقع میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے کہ آنحضرتؐ کا فدیرہ لینا اسیران بدر سے لیکن خالان کو خطا پر قائم نہیں کھٹا تھا بلکہ خبردار کرتا تھا۔ اور ایسا ہی نسیان میں لیکن شک ہرگز واقع نہیں ہوتا۔ اور انبیاء سے نبوت سے قبل کبار و صغائر عدا سہواً واقع ہونا جائز ہے، اس واسطے کہ نہ تو معجزہ سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ انبیاء بعثت سے قبل انکاب کبیرہ سے معصوم ہیں اور نہ عقل اس کو تسلیم کرتی ہے۔ اور نہ قرآن و حدیث سے اس پر لائق ہے علمائے سنت اور اکثر معتزلہ کی یہ رائے

ہے مگر بعض معتزلہ کے نزدیک نبوت سے قبل بھی کبیرہ ہونا ممنوع ہے، اس لئے کہ جب نبی سے قبل از نبوت گناہ سرزد ہوں گے تو بعد از نبوت اس کے اتباع سے لوگ عار کریں گے، اور اسی طرح حقارت کی نظر سے دیکھیں گے جیسا کہ قبل بعثت دیکھتے تھے۔ اور یہ محنت بعثت کے بالکل خلاص ہے۔ جواب یہ ہے کہ ان کو ہم باعث نفرت کہ جو مانع ہدایت ہو نہیں تسلیم کرتے۔ اور حق یہ ہے کہ جبریز باعث نفرت مذکورہ ہو اس سے انبیاء علیہم السلام معصوم تھے جیسے زنا کاری اور چوری۔ گالی دینا۔ بازاریں منگے سر بھرنے۔ نامحرم سے بے ہتھیاری کرنا۔ ماں باپ اور بڑوں سے گستاخی اور بے ادبی اور بے شرمی کے ساتھ پیش آنا۔ کسی کا کھانا چور کرنا کھالینا۔ میوہ فروش کی ٹوکری سے آنکھ بچا کر ذرا سا میوہ اٹھا لینا جس سے تحقیر اور ذلت پیدا ہو اور لوگ نفرت سے دیکھیں۔ اور یہ تو علمائے شہری اور ماتریدیہ دونوں کے نزدیک جائز ہے کہ انبیاء کسی کارِ مباح کا قصد کریں اور وہ اتفاقاً طور پر معصیت ہو جائے یعنی مباح سمجھ کر عدا کام کریں مگر غیر مناسب کام بلا قصد وقوع میں آجائے۔ اور انبیاء کی اس لغزش کو زلت کہتے ہیں۔ جیسے حضرت موسیٰؑ نے ایک مظلوم بنی اسرائیل کی حمایت میں اگر تادیب کے لئے ایک قبیلہ کو مٹکا مارا اور وہ اتفاقاً طور پر مر گیا۔ جن جن انبیاء سے زلات سرزد ہوئی ہیں سب معاف کر دی گئی ہیں۔ جس جگہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے انبیاء کی توبہ یا بخشش کا ذکر کیا ہے تو جو زلت ان سے واقع ہوئی ہے وہ بیان کی ہے۔ مگر جو لوگ انبیاء سے بعد نبوت گناہ کبیرہ سہواً اور صغیرہ عدا صادر ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اپنے مذہب کے استحکام کے لئے انبیاء پر بہت کچھ طوفان باندھا ہے۔ پس جن روایتوں میں انبیاء کی نسبت گناہ کرنا آیا ہے اگر وہ خبر احادیث سے تو ان روایات کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور اگر تنویر منقول میں تو گناہ سے مراد صغیرہ لیا جائے گا۔ اور وہ بھی بھولے سے یا قبل نبوت کے اس کا سرزد ہونا قرار دیا جائے گا۔ کیونکہ نص قرآن سے ملائکہ کی عصمت ثابت ہے۔ اور انبیاء بالانفاق ملائکہ سے افضل ہیں لہذا معصوم ہیں۔ دوسرے ارسال رسل اس لئے ہے کہ پیام خدا کے بندوں کو پہنچائیں اور بندے ان کی تقلید و اتباع کریں۔ پس اگر انبیاء سے ظہور معصیت جائز تھوڑے تو اس صورت میں وہ قابل اتباع کیونکر ہو سکتے ہیں اور ان کے اخبار لائق وثوق کس طرح ہو سکتے ہیں۔ تیسرے خبر احادیث مفید علم نہیں کیونکہ احتمال کذب و خطا کا فہم و ضبط میں باقی رہتا ہے۔ پس اگر انبیاء میں عصمت نہ ہوتو ان کی خبر شل اور خیر احادیث مفید علم نہ ہو۔ عصمت ہی سے کذب و غلطی کا احتمال انبیاء سے دور ہوتا ہے اور اخبار ان کے موجب علم یقینی ہوتے ہیں۔ چوتھے اللہ تعالیٰ نے نافرمان کی مذمت کی ہے اور اس پر لعنت بھیجی ہے۔ تو پیغمبر بھی عاصی ہونے کی صورت میں لائق مذمت و لعنت ہوتا پانچویں اگر پیغمبر گناہگار ہوتے تو عہدہ خدمت و منصب الہی کے لائق نہ ہوتے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لَا يَكُنْ لَكَ عَهْدٌ مِّنَ الظَّالِمِينَ (الائق نہیں عہدہ خدمت و منصب میرا ظالموں کو) اور ظاہر ہے کہ گناہگار بھی اپنے نفس کے لئے ظالم ہوتا ہے۔ اور نبوت کے منصب کوئی منصب اعلیٰ نہیں ہے جبکہ ظالم منصب سلطنت کے لائق نہیں ہوتا تو نبوت کے لائق بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ تو نبی کا معصوم ہونا نہایت ضروری ہے۔ اور شیعہ باوجودیکہ انبیاء سے صدور کبیرہ و صغیرہ عدا ہوں خواہ سہواً قبل وحی و بعد وحی محال جانتے ہیں مگر کہتے ہیں کہ کذب اور اظہار کفر بطور تقیہ کے جائز ملکہ واجب ہے۔ اور کہتے ہیں کہ یہ قول ابراہیم علیہ السلام کا لائق تفسیر تحقیق میں ہیما رہوں، بطور تقیہ کے مخا کر ان کی یہ رائے باطل ہے اس لئے کہ جب انبیاء خوف عدا سے تقیہ کر کے جھوٹ بولتے اور اظہار کفر کرتے ہوں گے تو ان کی کسی بات پر وثوق نہ رہے گا اور کار تبلیغ ناخبر ٹھہرے گا۔ اس واسطے کہ کوئی ایسا نبی نہیں جو اپنے اعدا میں مبعوث نہ ہوا ہو۔ پھر جب وہ ان کے خوف سے ہمت سے احکام الہی کو چھپاتا رہے گا تو اس کی کونسی بات کا اعتبار ہوگا اور امر تبلیغ اس سے کما حقہ کیونکر سرانجام پائے گا۔ اور یہ جو صحیح بخاری و مسلم میں ابوہریرہ رضی مروی ہے لہذا یکناب ابراہیم الا ثلاث کذبات (حضرت ابراہیم علیہ السلام جھوٹ نہیں بولے مگر تین بار) یہ قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فہم سامعین کے لحاظ سے ہے، ورنہ حقیقت میں وہ کذب نہ تھا، تو بعض وایہام کی قبیل سے تھا۔

وافضل الانبياء محمد صلی اللہ علیہ وسلم (اور سب نبیوں سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں) مگر معتزلہ انبیاء میں

یا نبی تفصیل کے قائل نہیں، سب کو برابر اور ہم مرتبہ جانتے ہیں۔ مگر یہ رائے ان کی درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایک مقام پر قرآن میں فرماتا ہے **وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ** (یہ جماعت ہے انبیاء کی فضیلت دی ہم نے بعض کو بعض پر) دوسری جگہ فرمایا ہے **وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ** (تحقیق ہم نے فضیلت دی انبیاء میں سے بعض کو بعض پر) یہ دونوں آیتیں انبیاء و رسل کے تفاوت مراتب پر برہان قاطع ہیں۔ جو لوگ اس تفاوت کے قائل ہیں ان میں سے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ آدم ابوت کی وجہ سے افضل ہیں، مگر یہ قول صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہاں کلام فضیلت من حیث الثبوت میں ہے نہ کہ من حیث الابدیت میں۔ اکثر ایسا ہونا ہے کہ کمالات میں بیاباب پر فضیلت رکھنا ہے اگرچہ ابوت کے اعتبار سے باپ کو بیٹے پر تفوق ہوتا ہے۔ بعض علماء یہ بھی کہتے ہیں کہ سکوت و خاموشی اس مقام میں بہتر ہے۔ لیکن جب کہ نص قرآنی سے صاف طور پر ظاہر ہو چکا کہ بعض کو بعض پر فضیلت ہے تو پھر سکوت بہتر نہیں۔

آنحضرتؐ کے افضل ہونے کی بہت سی وجہیں ہیں۔ مثلاً (۱) سورہ الم نشرح میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **وَدَعَوْنَا لَكَ وَكَرَلَا دَهْمَ نَ تِیرَا ذِکْرَا وَنَجَاکِیَا** اور ان کا ذکر بلند کرنے کی یہ صوبتیں ہیں (الف) اللہ تعالیٰ نے کلمہ شہادت (اور اذان اور شہد میں محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا نام اپنے نام کے ساتھ رکھا اور ان کے سوا اور کسی کا انبیاء میں سے اس طرح ذکر بلند نہیں کیا (ب) آنحضرتؐ کی فرمانبرداری کو اپنی فرمانبرداری کے برابر قرار دیا **مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ** (جس نے حکم مانا رسول کا اس نے حکم مانا اللہ کا) اور ان کی بیعت کو اپنی بیعت کی طرح مقرر کیا **اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَايِعُونَكَ یُبَايِعُونَ اللَّهَ** (جو لوگ تجھ سے بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں) اور ان کی رضا کو اپنی رضا کے مثل رکھا **وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ اَحَقُّ اَنْ یُّشْرُوْا بِاللّٰهِ** (اللہ کو اور اس کے رسول کو بہت ضروری ہے راہی کرنا) اور ان کی عزت کو اپنی عزت کے برابر بتایا **وَاللّٰهُ اَعَزُّ وَکَرِهُ** (اور زور اللہ کا ہے اور اس کے رسول کا) (۲) آنحضرتؐ کا معجزہ قرآن ہے اور یہ حروف اور اصوات کی قسم سے ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں اعراض میں سے ہیں جو باقی نہیں رہتیں۔ اور تمام انبیاء کے معجزات اعیان میں سے تھے جو باقی رہتے ہیں۔ پھر باوجود اس کے خدا تعالیٰ نے ان کے معجزے کو قیامت تک باقی رکھا اور تمام انبیاء کے معجزات کو فنا کر دیا (۳) آنحضرتؐ تمام آدمیوں کی طرف رسول ہو کر آئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ **وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا کَاٰفَّةً لِّکُلِّ سَلْبٍ** (نہیں بھیجا ہم نے تجھ کو مگر تمام آدمیوں کے لئے) اور اس سے واجب ہے کہ ان کی مشقت بہت زیادہ ہو کیونکہ وہ تنہا ایک شخص تھے نہ ان کے پاس مال تھا نہ مددگار ساتھ تھے۔ پس جس وقت انہوں نے تمام عالم سے یہ کہا اے کافر و نودہ تمام دشمن بن گئے تھے۔ موسیٰؑ جب بنی اسرائیل میں رسول ہوئے تو ان کو سوائے فرعون اور قوم فرعون کے دوسروں کا خوف نہ تھا۔ مگر محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو تمام عالم کا خوف تھا۔ سب ان کے دشمن تھے۔ اور آپؐ عمر بھر رات دن اسی بات پر مامور رہے کہ جن و انس کو جن کے ساتھ نہ کوئی عہد و پیمان تھا نہ ان کو آپؐ کی مروت تھی بلکہ ہر وقت درپے آزار و مروج رہتے تھے، دین اسلام کی طرف دعوت دیتے رہے اور پھر بھی آپؐ اس کام سے خاطر برداشتہ نہ ہوئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دین الہی ظاہر کرنے میں ان کو بڑی ہمت تھی اٹھانا پڑیں۔ اسی وجہ سے آپؐ کا فضل بھی اور انبیاء سے زیادہ ہو گا (۴) جو رسول صرف اپنی قوم کی طرف مبعوث ہو گا تو اس کو اتنے ہی خزانہ توحید اور جو ہر معرفت دیئے جائیں گے جس قدر کہ اس کی رسالت کے واسطے ضروری ہوں جو رسول ایک قوم کی طرف ایک خاص جگہ میں آئے گا اس کو ان خزانہ روحانی میں سے اسی کے موافق حصہ ملے گا۔ اور جو رسول مشرق سے مغرب تک تمام انس و جن کی طرف بھیجا جائے گا اس کو ضرور اسی قدر معرفت عطا ہوگی جو اس کی کاروائی کے لئے کافی ہو اور جس کے ذریعہ سے وہ اہل مشرق و مغرب کی ہدایت کا کام کر سکے۔ اس صورت میں آنحضرتؐ کی نبوت تمام انبیاء کی نبوتوں کے مقابل میں ایسی ہے جیسے ایک ملک کے سردار کے مقابلہ میں ایک شاہنشاہ کی سلطنت۔ پس آنحضرتؐ کو خزانہ مانے حکمت و علم بھی اسی قدر دیئے گئے جو اور انبیاء کو نہ ملے (۵) محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

خاتم الرسل ہیں پس واجب ہے کہ افضل ہوں۔ اگر مفضل ہوں تو یہ عقل کے خلاف ہے اس لئے کہ مفضل کے ساتھ فاضل کا نسخ عقلاً قبیح ہے اسی طرح ان کا دین سب دینوں سے افضل ہے کیونکہ سب دینوں کا نسخ ہے تو وہ بہر صورت افضل ہوئے (۶) عمدہ دلیل آپؐ کی تفصیل کی یہ ہے کہ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا فضلت علی الانبیاء حبست الخ یعنی مجھے انبیاء پر چھ خصلتوں کی وجہ سے فضیلت دی گئی ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔ **اَنَا سَيِّدُ النَّاسِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ** (میں نبی نوع انسان کا سردار ہوں قیامت کے دن) اور ابن عباسؓ سے ترمذی و دارمی نے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے۔ **اَنَا اَكْبَرُ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ** (یعنی میں اگلوں اور پچھلوں سب بزرگ ہوں) اور وہ فرماتے جو انبیاء پر آنحضرتؐ کی فضیلت کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ ابی ہریرہؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے **لَا تُخَيِّرُوْنِیْ عَلٰی مُوسٰی** یعنی مجھ کو حضرت موسیٰؑ پر توفیق نہ دو۔ اور سلم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ کو ایک شخص نے کہا تھا یا خیدالد یہ (اے بہترین خلق) تو آپؐ اس کو سمجھایا **ذٰلَہٗ اَبُو اَهِیْمَ** (حضرت ابراہیمؑ بہترین خلق ہیں) اور قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے **وَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِہٖ وَلَمْ یُفَرِّقُوْا بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْہُمْ اُولٰٓئِکَ سَوْفَ یُؤْتِیْہُمْ اُجُوْرَ کَھُمْ** (جو لوگ یقین لائے اللہ پر اور اس کے رسولوں پر اور ان میں تفریق نہیں کی ان کو دے گا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں ثواب)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان احادیث اور آیت سے ثابت ہے کہ آنحضرتؐ کو انبیاء پر فضیلت حاصل نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے اس بات کی وحی آنے سے پیشتر کہ آپؐ سید اولاد آدم اور افضل خلق ہیں حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کے حق میں ایسا فرمایا ہوگا۔ یہی حال اس حدیث کا ہے جو صحیحین میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا (مجھے انبیاء پر فضیلت مت دو) یا آنحضرتؐ کا مطلب یہ ہوگا کہ اس طرح فضیلت مت دو کہ مفضل کی شان میں نقص پیدا ہو۔ یا خصوصیت کی راہ سے تفصیل نہ دینا چاہیے۔ اور آیت سے مراد یہ ہے کہ ایمان میں تفریق نہ کرنی چاہیے کہ بعض پر ایمان لائیں اور بعض پر ایمان لائیں اور برابر ہی پیغمبروں میں ایمان کے اندر اس بات کے منافی نہیں کہ بعض بعض سے افضل ہوں۔

وَالْمَلَائِکَةُ عِبَادُ اللّٰهِ تَعَالٰی الْعَامِلُوْنَ بِاَمْرٍ وَلَا یُوصَفُوْنَ بِذِکْرِ اللّٰهِ وَلَا اَنْوٰثَ (اور فرشتے اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں اس کے حکم کے موافق کام کرتے ہیں۔ کوئی ان میں مرد یا عورت نہیں ہے)۔ ملک کے معنی اپنی کے ہیں۔ اس کی جمع ملائکہ آتی ہے۔ ملائکہ کی حقیقت میں مختلف اقوال ہیں لیکن اس بات میں سب متفق ہیں کہ ملائکہ ذات موجود قائم بذات خود ہیں۔ کسی کی صفت یا عرض نہیں اکثر اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ وہ اجسام لطیفہ ہیں جو اشکال مختلفہ میں ظاہر ہو سکتے ہیں اور بڑے قوی کام کر سکتے ہیں، اس لئے کہ انبیاء اور دوسرے لوگوں نے ان کو اشکال مختلفہ میں دیکھا ہے۔ جمہور اہل یہود اور اصحاب سامری کہ ایک فرقہ اہل کتاب کا ہے کہ وہ تورات کو ماننا ہے اور یہودیوں اور عیسائیوں کے مخالف ہے، اور عیسائی بھی یہی کہتے ہیں۔ اور بعض نصاریٰ کا یہ قول ہے کہ اچھے لوگوں کی ارواح موت کے بعد ملائکہ بن جاتی ہیں۔ یہ قول صحیح نہیں۔ کیونکہ بنی آدم سے پہلے بھی ملائکہ تھے۔ ہاں اگر یہ کہیں کہ اہل لوگوں کی ارواح بعد وفات بدن ان میں جا ملتی ہے تو کچھ مضائقہ نہیں۔

فلاسفہ کے نزدیک ملائکہ دو چیزوں کا نام ہے (۱) نفوس مجرۃ بالذات جو اجرام آسمانی سے تعلق رکھتے ہیں اور نفوس ناطقہ سے مخالف الحقیقت ہیں وہ ان کو ملائکہ سماویہ کہتے ہیں (۲) عقول مجرۃ بالذات و بالفعل۔ ان کا نام فلاسفہ کی اصطلاح میں ملا اعلیٰ ہے اور یہ دونوں قسمیں کلام کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہیں۔ کیونکہ کلام کرنا اجسام کے خواص سے ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کی اصطلاح میں حروف اور آواز دونوں ان امور میں سے ہیں جو ہوائے متوجہ کو عارض ہوتے ہیں۔ پس کلام حقیقی جو سنانی دے، مجردات کی شان سے یقیناً

کی تفصیل ہے۔ پولس کے ۱۳ خطوط اور پطرس حواری کا اول خط اور یوحنا کا پہلا خط سوائے چند فقرات کے یک کل ۲۰ کتابیں ہیں جن کو سب عیسائی بالاتفاق مانتے ہیں۔ سات کتابیں اور ہیں جن کو قدما نے مسیحین نے رد کر دیا مگر متاخرین نے ان کو دینی کتب مقدسہ میں شمار کیا ہے۔ اصل توریت و انجیل عبرانی زبان میں تھیں جو ملک یہودیہ کی قدیمی زبان ہے۔ ان کے ترجمے یونانی، لاطینی، عربی، فاطائی اردو وغیرہ زبانوں میں ہو گئے۔ یہ انجیل و توریت وہ نہیں جس کا قرآن میں ذکر ہے۔ اہل کتاب جو ان کو وہی توریت و انجیل بتاتے ہیں، یہ ان کا فریب ہے۔ نزول قرآن مجید کے وقت اصل توریت و انجیل دیگر صحیفہ انبیائے سابقین دنیا میں نہیں تھے۔ حادث زمانہ سے صفحہ عالم سے ناپید ہو گئے تھے۔ یہ مجبور سے توحسب قرار علمائے اہل کتاب تا تاریخ اور روزنامے ہیں جن میں بہت عرصہ بعد انبیاء کے احوال کو ابتدا سے انتہا تک معتبر اور غیر معتبر روایات سے بلا سند متصل محمول لوگوں نے نقل کیا ہے۔ اصلی کتابیں گم ہو گئی ہیں۔ جن کے کئی سبب ہیں موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں بقول قیس نورتن اس طرح لکھنے کا دستور نہ تھا۔ کاغذ حضرت موسیٰ کے کئی سو برس بعد ایجاد ہوا ہے۔ مذبح کے پتھروں پر وضاحت سے تمام تورات کو کھودا گیا تھا کہ اس وقت حفظ کا رواج نہ تھا۔ ایک نسخہ توریت کا تیار ہوا ہوگا۔ پس حضرت موسیٰ نے وہ نسخہ اجار کو دے دیا تھا انہوں نے صندوق شہادت میں رکھ دیا تھا۔ ہر سات برس کے بعد صندوق کھلتا تھا۔ اور یہودیہ اس کو عید کے روز سنتے تھے۔ چنانچہ حضرت یسوع تک یہی حال رہا۔ پھر جب یہودیہ میں انقلاب ہوا کہ کبھی مرند ہو کر سالہا سال بت پرستی کرتے تھے اور کبھی اسلام لاتے تھے تو ان حوادث میں توریت جاتی رہی اور سلیمان علیہ السلام کے عہد تک تلف ہو گئی تھی جب حضرت سلیمان نے وہ صندوق کھولا تو اس میں سے فقط وہ دو لوحیں برآمد ہوئیں جن میں دس احکام لکھے ہوئے تھے۔ پھر ان کے بعد تقریباً چار سو برس تک یہ حال رہا کہ ایک مدت تک چند بادشاہ مشرک اور مرند ہو کر دین موسوی کو برباد کرتے رہے۔ اور بیت المقدس کو برباد کر کے تمام چیزیں لے لی گئیں البتہ بیچ میں ایک دو دیندار بھی ہو گئے۔ یہاں تک کہ جب یوسیاہ بن آمون تخت پر بیٹھا اور صندوق دل سے بت پرستی سے توبہ کر کے دین موسوی کی طرف متوجہ ہوا تو توریت کو بہت ڈھونڈا لیکن کہیں پتہ نہ چلا مگر اٹھارہویں سال خلق کا ہنسنے یہ دعویٰ کر کے کہ مجھ کو نسخہ توریت بیت المقدس میں دیا ہوا ملا توریت کا ایک نسخہ پیش کیا جو دراصل اسی کا بنایا ہوا سمجھنے کے قابل ہے جس نے اس قدر عرصے میں حضرت موسیٰ کے سننے سنانے حالات کو جمع کیا ہوگا۔ پھر بابل کے بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کر کے بالکل منہدم کر دیا اور ہزار ہائی اسرائیلیں کو تہ تیغ کیا۔ اس حادثہ میں تمام کتابیں روئے زمین سے بالکل معدوم ہو گئیں۔ اگر توریت کے کئی نسخے بھی تختیوں پر کھود کر مہیا کئے گئے ہوں تب بھی اس قدر انبار کا ایسے حوادث میں محفوظ رہنا یا اس کو کہیں چھپا دینا عاذاً محال ہے۔ بعد اس کے حضرت عیسیٰ پر علیہ السلام نے حضرت عیسیٰ سے چار سو چھپن برس پیشتر جو کچھ اپنی یاد پر لکھا تھا اور جس کو اہل کتاب توریت کہتے ہیں لا اور گو وہ بھی غلطی سے خالی نہ تھا کیونکہ سفر اول و دوم کتاب تاریخ میں اولاد بنیامین کے بیان میں توریت کا خلاف کیا ہے توریت میں جو غلطی سے دس لکھ گئے ہیں ان کو کبھی بن اور کبھی پانچ بتلایا ہے) وہ بھی حضرت مسیح سے ۴۴۴ برس پیشتر شاہ مٹیوں کی بیہودہ پر چڑھائی میں برباد ہو گیا۔ اس نے عہد عتیق کی تمام کتابوں کو جلا دیا اور حکم دیا کہ جس کے پاس یہ کتابیں نکلیں گی یا کوئی رسم شریعت بجالائے گا قتل کیا جائے گا۔ وہ ہر مہینے میں تین بار خانہ تلاشی کرتا تھا۔ پس یہ مجبورہ توریت کا حضرت موسیٰ کے بہت بعد کفان میں بیت المقدس میں تیار ہوا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ ورس ۲۱ باب ۳۵ کتاب پیدائش میں لکھا ہے کہ بنی اسرائیل نے کوڑج کیا اور اپنا خیمہ غدیر کے ٹیلے کے اس پار استادہ کیا۔ حالانکہ غدیر نام اس منارہ کا ہے جو شہر بیت المقدس کے دروازہ پر تھا۔ حضرت موسیٰ کے عہد میں اس کا کہیں نام و نشان بھی نہ تھا بلکہ صد برس بعد بنایا گیا۔

اور اصل انجیل کے تلف ہونے کا بھی سبب یہ ہے کہ اس زمانہ میں لکھنے کا دستور نہایت کم تھا اور نہ حفظ کا ان کے یہاں رواج

تھا کہ غرض موجود نہ تھا شاید درختوں یا کسی اور چیز پر لکھتے ہوں گے۔ اس کے علاوہ اول اور دوسری صدی میں عیسائی غریب اور مفلس لوگ تھے اور بہت کم۔ جہاں کہیں کوئی حواری جاتا تھا وہیں اس پر مصیبت آجاتی تھی۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ اس وقت کے بادشاہ ان کے سخت دشمن ہو گئے اور قتل عام شروع ہو گیا۔ چنانچہ دس بار عیسائیوں پر قتل شروع ہوا اور مسلسل تین سو برس تک جاری رہا کہ جن میں گرجے گرائے گئے اور تلاش کر کے کتابیں جلائی گئیں۔ ایسے حوادث عظیمہ میں اس مفلس اور غریب قوم سے انجیل کا مفقود ہونا کیا تعجب کی بات ہے۔ اصل کتابیں عبرانی میں تھیں۔ ترجمہ ان کا خدا جانے اصل کے مطابق ہے یا نہیں۔ اصل کتاب عبرانی مفقود ہو گئی اسی طرح بہت سی کتابیں اس زمانہ کی اب بالکل مفقود ہیں۔ چنانچہ انجیل لوقا کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت اور لوگوں نے بھی حضرت عیسیٰ کے احوال میں انجیلیں لکھی تھیں۔ پہلی ہی صدی میں عیسائیوں میں اناجیل تصنیف کرنے کا شوق ہو گیا تھا۔ پس وہ حضرت مسیح کی اناجیل کو الٹ پلٹ کر کے اپنی تصانیف کو رواج دینا چاہتے تھے۔ چنانچہ اسی نوے کتابیں اب تک عیسائیوں میں مشہور ہیں کہ جن کو مریدانہامی کہتے ہیں۔ عیسائی جس کو انجیل کہتے ہیں وہ تو نہ حضرت عیسیٰ پر بذریعہ وحی نازل ہوئی نہ خود ان کی تصنیف ہے نہ ان کے زمانہ میں تصنیف ہوئی بلکہ ایک عرصہ بعد لوگوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حالات اور ان کے معجزات اور پند و نصائح کو جمع کر لیا ہے جن میں سے دو مصنف تو وہ ہیں جنہوں نے حضرت عیسیٰ کو دیکھا بھی نہیں۔ ایک مرقس کہ یہ پطرس حواری کا شاگرد ہے۔ دوسرا لوقا۔ بلکہ لوقا کے استاد پولس نے بھی حضرت عیسیٰ کی صحبت نہیں پائی۔ اور جو انجیل یوحنا کے نام سے مشہور ہے اس کو فرقہ الوجین دوسری صدی میں یوحنا حواری کی تصنیف نہیں کہتا تھا۔ اور جب اس انجیل کا انکار ہوا تو انیسویں نے جو پولی کارپ کا شاگرد ہے کبھی نہیں کہا کہ پولی کارپ نے جو خاص یوحنا کا شاگرد ہے اس کو یوحنا کی تصنیف بتلایا بلکہ اس کو قطعی کسی طالب علم مدرسہ اسکندریہ کی تصنیف بتلاتے ہیں جس نے شہرت کے لئے یوحنا کے نام سے رواج دیا۔ اہل کتاب کے پاس ان کتب کے مؤلفین تک کوئی سند متصل اور قابل تسکین نہیں بلکہ صرف قیاس اور تخمین ہے۔

ان کتابوں میں بہت سے ایسے مضامین پائے جاتے ہیں جن سے خدائے پاک کی ذات مقدس میں اور اس کے ملائکہ کرام اور انبیاء علیہم السلام میں سخت عجب لگتا ہے۔ اور کتب الہامیہ کی شان سے یہ ناممکن ہے۔ چنانچہ کتاب پیدائش کے باب ۶ ورس ۵ و ۶ میں ہے تب خداوند زمین پر انسان پیدا کرنے سے پھینٹا یا اور نہایت دلگیر ہوا۔ اور کتاب خروج کے باب ۱۶ اور باب ۱۹ اور کتاب اسلاطین کے باب ۲۲ وغیرہ میں تصریح ہے کہ خدائے تعالیٰ بدلی میں اترا اور خیمہ کے دروازہ پر کھڑا رہا اور اس کے منہ سے آگ اور نھنوں سے دھواں نکلا اور وہ ایک کر دہی پر سوار ہو کر اٹھا۔ اور اسرائیل کے ستر لوگوں نے موسیٰ اور ہارون کے ساتھ میں خدا کو کرسی پر بیٹھے دیکھا اور دکھایا اور پیا اور اس کا لباس برف ماسفید اور اس کے سر کے بال صاف تھڑے دن کے مانند تھے۔ کتاب شعیا کے ۴۲ باب میں خدا کا کلام یہ ہے میں بہت مدت چپ رہا میں خاموش ہوا اور آپ کو روکتا گیا لیکن اب میں اس عورت کی طرح جسے دروازہ ہو چلاؤں گا۔ اور ہانپوں گا اور زور زور سے ٹھنڈی سانس بھی لوں گا۔ اور کتاب پیدائش کے باب ۸ اور ۸ میں ملائکہ کی نسبت ہے پھر اس نے گھی اور دودھ اور اس بچھے کو جو اس نے پکوا یا تھا لے کے ان کے سامنے رکھا اور آپ ان کے پاس درخت کے نیچے کھڑا رہا اور انہوں نے کھایا۔ پس جب فرشتوں نے کھایا پیا تو تمام شہوانی باتیں جو تغذیہ کو لازم ہیں پائی گئیں۔ پھر قدوس بیت ملائکہ کی کہاں رہی۔ اور کتاب پیدائش کے نویں باب میں ہے کہ حضرت نوح علیہ السلام شراب پی کر بدست اور بدحواس ہوئے کہ تمام ستر ہند ہو گیا اور ان کے بیٹوں نے ڈھانکا۔ اور اسی کتاب کے انیسویں باب میں ہے کہ حضرت لوط نے شراب پی کر اپنی بیٹیوں سے زنا کیا۔ اور یہ معاملہ دوبارہ وقوع میں آیا۔ صمویل کی دوسری کتاب کے باب گیارہ میں ہے کہ حضرت داؤد اپنے بام پر چڑھے اتفاقاً آوریہ کی بیوی کو نہاتے دیکھ کر اس پر زنیفتہ ہو گئے۔ اور آدمی بھیج کر اس کو بلوایا

اور یہ جو لکھا کہ مسلمانوں میں یونانیوں کے مسئلہ بطور سچے مسئلوں کے تسلیم کئے ہیں یہ بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان یونانیوں کے ان مسئلوں کو جو قرآن وحدیث کے خلاف ہیں یقیناً جھوٹا سمجھتے ہیں۔ اور جن کے بیان سے قرآن وحدیث ساکت ہیں ان پر بھی اعتماد و یقین نہیں کرتے۔ اور جو ان کے موافق ہیں ان پر اس وجہ سے یقین کرتے ہیں کہ قرآن وحدیث سے بھی اسی طرح ثابت ہیں کہ اس وجہ سے کہ یونانیوں کے اقوال ہیں۔ یہی حال آسمانوں کے باب میں ہے تفسیر کبیر میں جس کی عبارتیں جابجا سید صاحب نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں، مساوات کے باب میں لکھا ہے کہ بیان افلاک میں یونانیوں کا خط اس قسم سے ہے کہ آگاہ کرے گا تجھ کو اس بات پر کہ آدمیوں کی عقل کو ان چیزوں کے جاننے کی کوئی سبیل نہیں اور سوائے اس ذات کے جو ان کی خالق ہے کسی کا علم ان پر محیط نہیں۔ پس اس باب میں دلائل سمعیہ پر اختیار کرنا واجب ہے، انتہی۔ پھر جس قدر اطلاقات لفظ سما کے لکھے ہیں ہم کو یہ مسلم نہیں۔ قرآن میں جابجا ستاروں کو سما سے جدا بیان کیا گیا ہے۔ جیسے اِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَاِذَا الْكُوكُوبَاتُ اُتَتْكَوَتْ (جس وقت آسمان پھٹیں اور ستارے بکھریں) دیکھو دونوں کے لئے مختلف صفتیں ذکر کیں جن سے ان کا تفاخر بخوبی ثابت ہوتا ہے اور وسعت محض بھی مراد نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ قابل انظار نہیں بلکہ صرف خلوص ہے پس معین ہوا کہ سما سے وہی معنی مراد ہیں جو اس کے حقیقی و متبادر ہیں یعنی آسمان۔ اسی کے مسلمان معتقد ہیں۔ اگر قرآن نے آسمان کے وہ معنی جو یونانی حکیموں نے بیان کئے ہیں نہیں بتلائے کئے ہیں نہیں بتلائے تو وہ معنی بھی جو فرنگی حکیموں نے بیان کئے ہیں نہیں بتلائے ہیں۔ اس سے پہلے نظام بطلمیوسی والے آسمانوں کے خرق و البتام کے منکر تھے۔ حال کی تحقیقات نے آسمان کا وجود ہی باقی نہ رکھا کبھی ایسا بھی ہو گا کہ نظام فیثاغورثی بگڑ جائے گا۔ انسانوں کی عقلیں بحر کردار میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ وہ اصلی حالت کو اس طرح کیسے پاسکتی ہیں جس طرح انبیاء علیہم السلام نے خبر دی ہے۔ ان مثلون عقول کی تحقیقات میں ہمیشہ اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ اور آخر کار وہی بات ثابت ہوتی ہے جس کی نفوس مقدسہ نے خبر دی ہو یا کتب آسمانی سے اس کا حال معلوم ہوا ہو۔ تو ریت کی کتاب پیدائش کے اول و رقی میں آسمان وزمین کے پیدا ہونے کا حال درج ہے اگر آسمان صرف جوٹ کا نام ہے تو وہ تو پہلے سے تھا پھر اس عبارت سے کس کا پیدا کرنا مراد ہے۔

و کرامات الاولیاء حق (اور کرامات ولیوں کی حق ہیں) اور اس کے جائز ہونے پر اہل سنت وجامعت کا اتفاق ہے۔ اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر قرآن اور احادیث اور تواریخ بارہا ہے صحابہ سے اور ان سے جو صحابہ کے بعد گذرے ہیں۔ اور یہ تو اتر معنوی ہے اس طرح کہ اگر ان اخبار کے قدر مشترک میں انصاف اور نیک نیتی کے ساتھ غور کیا جائے تو انکار اور شبہ کی مجال نہ رہے۔

فتظہر الکرامۃ علی طریق نقصان لعلی (پس ظاہر ہوتی ہے کرامت بطریق خرق عادت کے ولی کے لئے) اور کرامت ایسے فعل خارق عادت کو کہتے ہیں جو دعوائے نبوت کے ساتھ مقرون نہ ہو۔ اور جس طرح کرامت کے ساتھ دعوائے نبوت کا نہ ہونا مشروط ہے اسی طرح جس شخص سے کرامت صادر ہو اس کا ایمان دراصل ہونا شرط ہے۔ اگر یہ دونوں شرطیں موجود نہ ہوں گی تو ایسے فعل خارق عادت کو کرامت نہ کہیں گے بلکہ استدراج اور کراہت کہیں گے۔ اور ولی اس شخص کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا عارف ہو بقدر طاقت بشری۔ اور ولی کی نشانی یہ ہے کہ زہد و تقویٰ اختیار کرے اور یا حق میں ہمیشہ مشغول رہے۔ طریقت وسنت کے خلاف کوئی کام نہ کرے۔ اور لذات و شہوات میں منہمک نہ رہے۔ اعتماد اس کا خدا کے کریم پر ہو۔ ماسوی اللہ سے بالکل قطع تعلق کیا ہو۔ عشق و محبت نے اس کے ظاہر و باطن میں بقدر تفاوت مراتب سرایت کیا ہو۔ اس باب میں علماء کا اختلاف ہے کہ ولی کو ولایت کا دعویٰ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ محققین کی رائے ہے کہ جائز نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ اور مصنف

رسالہ کا مذہب یہ ہے کہ جائز ہے جیسا کہ ان کے آئندہ جواب سے جو معتزلہ کو دیا ہے ظاہر ہے۔ اس کے بعد سنو کہ مصنف علیہ الرحمۃ تفسیر کرامت کو اور تفصیل بعض جزئیات کرامت کو جو عادت کے مخالف ہیں ذکر کرتے ہیں۔

من قطع المسافة البعيدة فی المدة القلیلة (جیسے طے کرنا مسافت دور دراز کا محفوظے سے عرصہ میں) چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن میں خبر دیتا ہے کہ ملک سبا سے تخت بلقیس آصف بن برخیا وزیر حضرت سلیمان مجلس حضرت سلیمان میں پلک مارنے سے پہلے لے آئے۔ اِنَّا نُرِیْكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ یَّزْنَتَ لَیْلَکَ طَرْدُکَ سے یہ بات ظاہر ہے۔

وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة الیہا (اور غیب سے ظاہر ہونا کھانے پینے کی چیزوں کا اور لباس کا حاجت کے وقت) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ بی بی مریم کے پاس غیب سے کھانا اور پانی پہنچتا تھا کَلَّمَآدَ خَلَّ عَلَیْہَا ذَکَرِیَّا الْمَحْرَبَ وَجَدَ عِنْدَہَا رِزْقًا (جب جاتے بی بی مریم کے پاس حضرت زکریا کا محراب میں پاتے ان کے پاس رزق) والامشی علی الماء (اور چلنا پانی پر) چنانچہ تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علامہ بن جہری کو ایک لڑائی پر بھیجا۔ راستہ میں ایک جگہ گہری ندی آئی انہوں نے اللہ عز و جل کے نام کے ساتھ دعا کی اور پانی پر چلنے لگے۔

والطیوران فی الهواء (اور اڑنا ہوا میں) علامہ تفتازانی نے تفسیر عقائد نسفی میں اس کی مثال میں لکھا ہے کہ غزوہ موتہ میں جب جعفر علمبردار لشکر اسلام کے دونوں ہاتھ جنگ میں کٹ کر گر گئے اور روح نے بدن سے مفارقت کی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حالات پر مطلع ہو کر فرمایا کہ جعفر شہید ہو گئے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو جنت میں دونوں ہاتھوں کے عوض دوبارہ قوت سرخ کے دیئے ہیں تاکہ فضلہ جنت میں ان کے ذریعہ سے اڑتے پھریں۔ یہ مثال اس مقام کے قابل نہیں اس لئے کہ والطیوران فی الهواء سے دنیا کی زندگی کی حالت میں اڑنا مراد ہے نہ کہ جنت میں مرجانے کے بعد۔

وکلام الجماء والجماع (اور بامیں کرنا بے جان چیزوں اور جانوروں کا) چنانچہ ترمذی اور دارمی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ میں ایک بار مکہ کے گرد و نواح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ چھڑا تھا۔ آنحضرت کے سامنے کوئی پہاڑ اور کوئی درخت نہ آیا مگر وہ کہتا تھا اِنَّکَ یَا سَیِّدَ الْاَشْیَاءِ یَا سَیِّدَ الْاَنْبِیَاءِ (اور صبح بخاری میں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے) لقد کنا نسمع تسبیح الطعام وهو یقول کل ربم تسبیح کرنا طعام کا سنتے تھے اس حال میں کہ وہ کھایا جاتا تھا) یہ بات آنحضرت کے لئے معجزہ ہے اور صحابی کے لئے کرامت۔

واندفاع المتنوجه من البلاء وكفایة المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشیاء (اور پھیر دینا سامنے آئی بلاؤں کا۔ اور یہ لانا مقصود کا دشمنوں سے اور ان کے علاؤ دوسری چیزیں) مگر اتنا عقیدہ رکھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ جب چاہتا ہے اولیاء سے کوئی بات کرامت کی کر دیتا ہے ہر وقت ان سے کرامت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور یہی معنی ہیں خرق عادت کے۔ اگر ہر وقت ان سے کرامت ہوا کرتی تو عادت ہو جاتی خرق عادت نام نہ رہتا۔ اور دلیل اس مطلب کی یہ ہے کہ حضرت یوسف کنعان کے پاس کنوئیں میں رہے لیکن حضرت یعقوب کو نہ معلوم ہوا مگر جب اللہ جل شانہ نے چاہا تو مصر سے ہوا کے ساتھ خبر پہنچائی۔

معتزلہ نے کرامت کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ اولیاء سے خرق عادت کے وقوع میں معجزہ کے ساتھ اشتباہ ہوگا۔ پھر اس صورت میں نبی اور غیری میں تمیز کرنا مشکل ہو جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خرق عادت کے ظہور کو نبوت کی علامت و دلیل بنا دیا ہے پس جب غیبی نبی سے بھی یہ امر واقع ہونے لگا تو خرق عادت نبوت کی دلیل نہ رہے گی۔ اس لئے مانتے نے اس شبہ کا جواب ان لوگوں کی رائے کے مطابق جن کا مذہب یہ ہے کہ ولی کے واسطے ولایت کا مدعی بننا جائز ہے یہ دیا ہے ویکون ذلک معجزة للرسول

الذی ظہرت ہذا الکرامۃ لواحده من امتہ (اور ہوتی ہے یخترتی عادت معجزہ واسطے رسول اللہ کے وہ رسول کہ ظاہر ہو کر کرامت اس کے کسی امتی سے) یعنی جب کوئی امر خارق عادت کسی صاحب ولایت سے ظاہر ہو تو اس کا نام کرامت ہوتا ہے۔ اور جب کسی پیغمبر سے ایسا فعل ظہوریں آئے تو اسے معجزہ کہا کرتے ہیں۔ اور کرامت اولیاء بھی حقیقت نبی کا معجزہ ہے۔ اس لئے کہ ولی ان کی امت سے ہے اور نبی کے معجزے انواع و اقسام کے ہیں جو بعثت سے پہلے وقوع میں آئیں ان کو اہل صامت کہتے ہیں۔ وہ اکثر آپ کی حیات میں ظاہر ہوئے۔ اور اکثر آپ کی رحلت کے بعد آپ کی امت کے اولیاء سے ظاہر ہوئے اور ظاہر ہوتے ہیں۔

لأنه يظهر بها انه ولي ولن يكون وليا الا وان يكون محققا في ديانتہ وديانتہ الاقرار برسالة دسوله (اس لئے کہ ان کرامتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ولی ہے اور ولی ہرگز نہیں ہوتا مگر اس طور پر کہ اپنے دین میں ثابت ہو۔ اور دینداری اس کی یہ ہے کہ اپنے رسول کی رسالت کا مقرر ہو دل اور زبان دونوں سے) اگر ایسا نہ کرے گا تو وہ ولی نہ ہوگا اور جو کچھ اس سے صادر ہوا ہے داخل استدراج اور کفر اللہ میں سمجھا جائے گا۔

حاصل مطلب یہ ہے کہ کرامت میں معجزہ کے ساتھ کچھ التباس نہیں ہے۔ یعنی یہ کوئی نہ سمجھے کہ کرامت اور معجزہ دونوں خارق عادت ہیں تو کرامت اور معجزہ میں کیا فرق ہے۔ اس واسطے کہ معجزہ نہیں ہوتا مگر دعوائے پیغمبری کے بعد۔ اور ادعائے رسالت سے ولی فوراً کافر ہو جاتا ہے پھر کرامت کہاں بلکہ استدراج ہے۔ دوسرے معجزہ کا معارضہ ممکن نہیں۔ مگر کرامت کا معارضہ ممکن ہے۔ اور جن علماء کی رائے یہ ہے کہ نبوت کے ساتھ دعوائے نبوت کا شامل ہونا مشروط ہے بخلاف ولایت کے کہ اس کا دعویٰ جائز نہیں، ان کے نزدیک معجزہ اور کرامت میں یہ فرق ہے کہ معجزہ دعوائے نبوت کے بعد ظہور میں آتا ہے۔ اور کرامت سے قبل ولایت کا دعویٰ نہیں۔ اس لئے کہ انبیاء خلق کو کفر سے ایمان کی طرف دعوت دینے کے لئے مامور ہیں۔ پس وہ معجزہ اس لئے ظاہر کرتے ہیں تاکہ ہم کو دعوائے نبوت میں سچا جان کر یہ ایمان لائیں۔ پس دعوائے نبوت سے ان کی غرض خلق کی رہبری ہوتی ہے نہ کہ اپنی تعظیم و توقیر۔ پس یہ دعویٰ صرف اس غرض سے کرتے ہیں کہ لوگ ہم سے جاہل نہ رہیں کیونکہ یہ جہالت ان کی گمراہی اور ایمان سے محرومی کا باعث ہوگی۔ تو اس میں بجز خلق پر اظہار شفقت اور مہربانی کے ان کا ذاتی کوئی نفع نہیں۔ اور ولی کی ولایت سے اگر کوئی غافل ہے تو اس پر کفر عائد نہ ہوگا۔ اور نہ اس سے واقفیت موجب ایمان ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو ولی کی غرض دعوائے ولایت سے یہ ہوگی کہ وہ اپنی تعظیم قائم کرے ورنہ جبکہ ولایت مقبذ خلق نہیں تو اس کا دعویٰ کرنا کیا ضرور ہے۔ اور جس چیز میں خواہش نفسانی کا دخل ہو اس کا اظہار جائز نہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ کرامت کا ظہور معجزہ کے منافی نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے قبل دعوائے ولایت نہیں ہوتا، اور اس سے قبل نبوت کا دعویٰ شرط ہے۔

وافضل البشر بعد نبينا ابوبكر بن الصديق ثم عمر فاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنهم (سب آدمیوں سے بہتر ہمارے نبی کے بعد ابوبکر صدیق ہیں پھر عمر فاروق پھر عثمان ذو النورین پھر علی رضی اللہ عنہم) (سب فضیلت کی دو صورتیں ہیں (۱) تمام وجوہ سے تمام صفات میں ترجیح ہو یعنی جو صفت فرض کریں اس میں کمال حاصل ہو۔ یا مجموعہ صفات و فضائل میں من حیث المجموع ترجیح ہو۔ اور یہ اس بات کے منافی نہیں ہے کہ مفضول میں کوئی صفت کمالیہ ایسی ہو جو افضل میں نہ پائی جائے (۲) فضیلت اور رجحان ایک خاص وجہ اور خاص صفت سے ہو۔ اور افضل البشر بعد نبینا علیہ السلام سے خاص ہی دوسری قسم کی تفصیل مراد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تفصیل کے معنی یہاں عند اللہ زیادتی ثواب کے لئے جاتے ہیں۔ اور کسی دوسری وجہ کی تفصیل مثلاً کثرت علم و شرف نسب اور شجاعت و مروت وغیرہ جسے اہل عقل عرف میں فضیلت سمجھتے ہیں یہاں درکار نہیں ہے۔ پس جس کو کثرت ثواب کی

وجہ سے تفصیل حاصل ہو اس کے لئے یہ بات منافی نہیں ہے کہ غیر شخص اس سے شرافت نسب اور شجاعت اور علم وغیرہ تمام صفات بعض صفات کے ساتھ فضیلت رکھتا ہو اور کثرت ثواب کے اسباب وہ خوبیاں اور فضائل ہیں جن کے منافع اور نتیجے دین اسلام کے لئے کارآمد ہوں جیسے ایمان میں سبقت اور دین کی نصرت اور اسلام کی تقویت اور مسلمانوں کی معاونت اور خیرات و صلوات و میرات کی کثرت اور آدمیوں کی ہدایت وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ تمام باتیں ابوبکر رضی اللہ عنہ میں جمع تھیں۔ پھر اگر شجاعت وغیرہ دوسری قسم کی مفاہی عری میں کوئی اور شخص زیادہ ہو تو وہ فضیلت کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ ابوبکر نے دعوت اسلام اور نصرت دین میں بڑی کوشش کی عثمان بن عفان اور طلحہ و زبیر اور سعد بن ابی وقاص اور عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہم یہ بڑے بڑے صحابی ان کی ہدایت سے اسلام لائے۔ اور ہمیشہ دین اسلام کی مدد کرتے رہے۔ کفار سے لڑتے رہے اور حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات میں اور وفات کے بعد بھی یہی اپنا کام رکھا۔

خلفائے اربعہ کی فضیلت بترتیب خلافت پر بہت سی دلیلیں ہیں (۱) ان بزرگواروں کی خلافت اجماع اور دلیل قطعی سے ثابت ہے۔ اور ایسی خلافت کے لئے فضیلت اولیٰ ہے۔ (۲) بہت سی حدیثیں ان کی فضیلت پر دلالت کرتی ہیں۔ (۳) صحابہ نے ان کی فضیلت پر اجماع کیا ہے۔ اور ہر صحابی فقیہ نے لفظ خیر هذه الامۃ و احق هذه الامۃ وغیرہ ان کی شان میں فرمایا (۴) ظہور دین اسلام زمین میں ان کے ہاتھ سے ہوا۔ اور یہ بات خلفائے ثلاثہ میں زیادہ پائی جاتی ہے (۵) پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کاموں کو انہوں نے بخوبی انجام دیا۔ خدائے تعالیٰ نے پیغمبر علیہ السلام کو پیدا کیا۔ کچھ کام ان کے ہاتھ سے سرانجام پائے۔ اور دوسرے کام انہیں تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا سے اٹھالیا۔ فی المعنی ان انعام کاموں کا اتمام بھی نبی کے طفیل سے ہوا۔ مگر بظاہر تعلق ان کا خلفائے سے ہو گیا۔ پس ایام خلافت و حقیقت ایام نبوت ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ نبی کی حیات میں وحی آتی تھی اور ایام خلافت میں نہیں آتی اور یہ وجہ صحاب ثلاثہ میں زیادہ روشن ہے (۶) انہوں نے جان اور مال سے نبی کی مدد کی۔ ظاہر ہے کہ پیغمبر تنہا مبعوث ہوئے تھے جب ارادہ الہی میں یہ ہوا کہ ان کی نبوت کا ظہور ہو تو ان کیلئے حاضرین کے دلوں میں یہ بات ڈالی گئی کہ ان کی مدد کریں اور اس مدد کے ضمن میں جس قدر رحمت الہی پیغمبر پر نازل ہوئی وہ ان معاونین کے بھی شامل حال ہوئی۔ اور یہ وجہ بخین میں خصوصاً ہجرت سے قبل ظاہر ہے (۷) ان کو آنحضرت کے ساتھ تشبہ حاصل تھا آدمیوں کی تالیف قلوب میں اسلام قبول کرانے کے لئے اور بخین میں یہ صفت زیادہ تر ہے (۸) پیغمبر اور امت کے درمیان واسطہ ہوئے واسطہ جاری کرنے مطالب قرآن و سنت کے۔ اور یہ بات شیخین میں زیادہ پائی جاتی ہے (۹) بڑی دلیل فضیلت کی عرب و عجم کا جہاد ہے۔ اور یہ بات خلفائے ثلاثہ میں بیشتر ہے۔

محقق طوسی نے تجرید میں جو اوصاف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے باب میں لکھے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں جن سے تشبہ نبی علیہ السلام کے ساتھ جناب میر کے لئے ثابت ہو سکے۔ بلکہ محقق موصوف کے اس قول کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اس فضیلت میں جس سے غیر نبی کو نبی کے ساتھ تشبہ حاصل ہو اور دوسری قسم کی فضیلت میں فرق نہیں کیا اور نہ انہوں نے تنقیح کی اس فضیلت میں جو خلافت انبیاء کے لئے ضروری ہے اور اس فضیلت میں جو اس کام میں نہیں آتی علمائے اس میں بڑی گفتگو کی ہے کہ ترتیب فضیلت کا مسئلہ یقینی ہے کہ جس پر دلیل قاطع موجود ہو یا ظنی کہ دلیل اس کی قرینہ و قیاسات ہوں جو رجحان اور اولویت تک پہنچا دیتے ہیں۔ اصل میں مسئلہ فضیلت کی بنا اس بات پر ہے کہ مفضول کا امام ہونا فاضل کے موجود ہونے نا جائز ہے۔ کیونکہ علمائے اہل سنت کہتے ہیں کہ امام کو افضل ہونا چاہیے۔ مگر افضل آدمی کے امام بنانے میں اگر فتنہ و فساد پیدا ہونے کا احتمال ہے اور مفضول میں امامت کی اہلیت

موجود ہے تو اس کا امام کردینا جائز مگر امام کے افضل ہونے کی دلیل قطعی نہیں ہے کیونکہ اخبار احاد کے سوا کوئی دلیل اس بارے میں نہیں آئی ہے اور وہ بھی امامت بکبریٰ یعنی خلافت کے باب میں نہیں ہے بلکہ امامت صغریٰ یعنی امامت نماز کے باب میں وارد ہے۔ اور خود یہ قول بھی قطعیت کو مفید نہیں ہے۔ پس صحیح یہ ہے کہ امامت و خلافت میں افضلیت شرط نہیں ہے۔ اس صورت میں خلافت دلیل افضلیت کی نہیں ہو سکتی اور ہمارے پاس کوئی اور دلیل ایسی نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ خلفاء اوروں سے افضل ہیں۔ خاص کر خلفاء کی تفصیل بطور ترتیب مشہور پر کسی طرح جزم نہیں ہو سکتا۔ جو فضل کسی ایک صحابی میں ہم ثابت کریں گے تو دوسرا ضرور اس میں شریک نہ ملے گا یا کوئی ایسی صفت اس میں موجود ہوگی جو پہلے صحابی کی صفت کا نقطہ مقابل بن سکے گی اور عقل اس ادراک سے عاجز ہے۔ اور اس کے لئے افضلیت کو کثرت ثواب کے معنوں میں لینے کی بطور استدلال کوئی سبیل نہیں ہے۔ بڑی سند اس کی نقل ہے۔ اور مسئلہ ایسا نہیں ہے جو عمل سے متعلق ہے کہ جس پر عرض ظن ہی کفایت کر سکتا ہے۔ بلکہ مسئلہ اعتقادات سے ہے جس میں جزم و یقین کی بڑی ضرورت ہے اور جس قدر اخبار ان کے فضائل میں وارد ہیں ان میں باوجود تواضع کے قطعیت نہیں ہے۔ اور انتہا درجہ کی دلالت ان کے اختصاں اسباب کثرت ثواب پر ہوگی۔ اور وجوہ کثرت ثواب یقینی طور پر زیادتی ثواب کی موجب دو وجوہوں سے نہیں ہو سکتیں (۱) اجر و ثواب خدا کے فضل پر موقوف ہے کسی شے کے بھروسہ پر نہیں ہے اگر اللہ چاہے تو گنہگار نافرمان کو وہ ثواب دے جو مطیع کو نہ دیا ہو۔ (۲) شرف و نفاست کی زیادتی ایک ایسی فضیلت ہے جو دوسری فضیلتوں پر فوق ہو سکتی ہے۔ جس طرح ایک امیر انوار و سپیکر زیادہ قیمت رکھتا ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس ایک فضیلت کا وہ ثواب اور اجر ہو کہ بہت سے فضائل کو حاصل نہ ہو۔ پس افضلیت کو کثرت ثواب کے معنی میں بھی قطعی نہ سمجھنا چاہیے۔ لیکن گمان غالب یہ ہے کہ امتیوں میں سب سے افضل ابو بکر ہیں پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم۔ ہم نے مشائخ سلف ہی سنا ہے۔ ہم اس سلسلہ میں ان کی اتباع کرتے ہیں اور اصل بات کو اللہ تعالیٰ کے علم پر چھوڑتے ہیں۔

اس تفصیل مذکور کی ظہیریت اسی آدمی کے نزدیک ہو سکتی ہے جو اجماع کا قائل نہ ہو۔ اور ان روایات شاذہ کو ماننا ہو جو اس کے خلاف پر وارد ہیں۔

ج۔ علم اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اجماع کی وہ قسم قطعی ہے جس میں بالکل خلافت نہ ہو اور جس میں ذرا سا بھی خلافت نہ ہو۔ مگر جس میں ذرا سا بھی خلافت ہو خواہ وہ شاذ و نادر ہی کیوں نہ ہو وہ قطعی ہے۔ اور یہاں پر اجماع افضلیت ظہیریت پر ہے صفت ظہیریت اس مسئلہ میں قید محکم ہے کہ عارض۔ اور سند اس کا صرف اسی قدر ہے کہ جب کہ دلیل قطعی سے ثابت ہو چکا کہ خلافت اس ترتیب کے ساتھ ہے تو ظاہر ہے کہ فضیلت بھی اسی ترتیب پر ہوگی مگر خلافت کی ترتیب افضلیت قطعاً و یقیناً لازم نہیں۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اہل سنت و جماعت نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کر لیا ہے مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی افضلیت میں اختلاف ہے۔ پس معلوم ہوا کہ خلافت کی قطعیت سے افضلیت کی قطعیت لازم نہیں آتی اور نہ افضلیت کی ظہیریت خلافت کی ظہیریت کو مستلزم ہے۔

و خلافتہ علیٰ ہذا الترتیب ایضاً (اور خلافت بھی ان کی اسی ترتیب پر ہوئی) اہل شرع خلافت کے معنوں میں اپنی اپنی رائے مختلف رکھتے ہیں۔ ہر ایک ان میں سے خلافت سے ایک خاص معنی مراد لیتا ہے۔ اور ایک علیحدہ انداز سے صفات لازمہ خلیفہ کو بیان کرتا ہے۔ مثلاً امامیہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خلافت کو امامت کے معنی میں لیتے ہیں۔ اور خلیفہ کی صفات میں ثابت و عصمت وغیرہ کو داخل کرتے ہیں۔ اور شاک نہیں کہ کوئی عاقل ان اوصاف کو خلفائے ثلاثین میں ثابت نہیں کر سکتا لیکن اہل سنت نے

خلافت عامہ کو سلطنت و فرمانروائی مسلمانوں کے معنوں میں لیا ہے۔ اور خلافت خاصہ سے مراد ہے مہاجر اور سابق الاسلام ہونا اور کوئی ذی فہم اہل رائے ان معانی کو ائمہ اثنا عشر کے لئے سوائے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ثابت نہ کر سکے گا۔ پس جس قدر بحث و گفتگو امت میں واقع ہوئی ہے وہ اس وجہ سے ہے کہ معنی مقصود میں تنقیح نہیں کرتے اور اصطلاح کے اختلاف کو کھولتے نہیں۔ پس معنی خلافت کے لغت میں جا نشینی کے ہیں کہ ایک دوسرے کی جگہ قائم ہوا اور اس کی نیابت میں کام کرے۔ اور شرع میں مراد اس سے بادشاہی ہے واسطے انتظام دین اسلام کے پیغمبر علیہ السلام کی نیابت میں یعنی احیائے علوم دین اور اقامت ارکان اسلام اور امر معروف اور نہی منکر اور قضا اور اجراء حد و جس طرح نبی علیہ السلام کی ذات فائز البرکات سے سرانجام پاتے تھے اسی طرح شخص بھی جو منصب خلافت کے ساتھ نامزد ہوا ہے انجام دے۔ پس اگر کوئی بادشاہ نہ ہو اور اس کا حکم نہ مانا جائے وہ ہرگز خلیفہ نہ ہوگا چاہے ہم کتنا ہی اسے افضل امت فرض کریں اور یہ جانیں کہ یہ فاطمی ہے اور معصوم بھی ہے اور اطاعت بھی اس کی واجب ہے۔ اور اگر کوئی کافر بنو دشمن ملک پر قبضہ حاصل کر لے اور شرع کے احکام کو اٹھا دے اور تمام رعایا سے خراج و باج لیتا ہے اور دین اسلام کے کام میں مشغول نہ ہو تو وہ خلیفہ نہ کہلائے گا۔ یہاں سے سمجھ لینا چاہیے کہ امامیہ کی گفتگو اس باب میں محض فضول ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک خلافت اور امامت میں فرق ہے۔ ان کے نزدیک امامت خاص ہے یعنی صرف نبی علیہ السلام کی نیابت بطن سلطنت و امامت کے علاوہ خلافت جامع و شامل ہے امامت و سلطنت کو۔ پھر اس میں دو فرق کرتے ہیں (۱) حقیقت کے ساتھ جیسے جناب امیر کی خلافت کہ وہ امامت و سلطنت و حقیقت تینوں باتوں کی جامع تھی (۲) حقیقت کے ساتھ نہ ہو بلکہ صرف غلبہ تسلط کے ساتھ ہو، جیسے خلفائے ثلاثہ کی خلافت کہ وہ حقیقت کے ساتھ نہ تھی اور نہ وہ امامت کو جامع تھی لیکن اہل سنت خلافت و امامت دونوں کو مترادف جانتے ہیں۔ یہ خلافت کے معنی بادشاہی کے لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب وہ صفات خلیفہ میں ہوں اور حکم اس کا جاری ہو تو یہ بادشاہی اس کے لئے موجب گناہ نہیں افضل امت ہو یا نہ ہو۔ مگر امامیہ کہتے ہیں کہ افضل امت ہو کہ حکم الہی میں اس کی اطاعت تمام امت پر واجب ہے بادشاہ اور فرمانروا ہو یا نہ ہو۔ اور امامت اس معنی میں ایک ایسی بات ہے کہ کسی گروہ نے اس کو ثبوت تک نہیں پہنچایا ہے اور نہ قرآن و حدیث اس کے مؤید ہیں اور نہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد نے اس معنی پر کسی عہد میں اتفاق کیا ہے یا اہل سنت و جماعت خلافت کو ضمیمہ امامت جانتے ہیں یعنی جب کہ امام موجود ہو تو خلافت اس کا حق ہے دوسرے کو نہ لینا چاہئے پس اصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام کی اطاعت فرض ہے پھر اگر کوئی معصوم کسی کو اپنی طرف سے بادشاہ بنا دے تو اس کی بادشاہت صحیح منظور ہوگی اور خود وہ معصوم امام رہے گا اور یہ شخص خلیفہ۔ جس طرح شمول علیہ السلام نے طاوت کو خلیفہ کر دیا تھا اور وہ خود نبی تھے۔

خلیفہ کے مقرر کرنے کے چار طریقے ہیں (۱) بیعت کرنا اہل حل و عقد کا (یعنی با اثر لوگوں کا) مگر تمام ممالک اسلامیہ کے اہل حل و عقد کی بیعت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یا مرناسکین ہے مگر اس طرح کے دو تین آدمیوں کی بیعت بھی کافی نہیں ہے۔ اور صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا انعقاد بیعت سے ہوا تھا۔ حل کے معنی کھولنا اور عقد کے معنی باندھنا سورہ لوگ بھی ایسے ہی ہوتے ہیں کہ ان کے باندھے بندھتی ہے اور کھولے کھلتی ہے (۲) ایک خلیفہ کسی ایسے آدمی کو جو خلیفہ ہو سکنے کی شرائط رکھتا ہو اپنا ولیعہد بنا دے اور مجمع عام میں اس کا اعلان کر دے تو ایسا شخص بھی خلافت کی خصوصیت حاصل کر لیتا ہے۔ اور مخلوق پر اس کی اتباع لازم ہو جاتی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا انعقاد اسی طور پر ہوا ہے (۳) خلیفہ شوری کی ہدایت کر دے، اس طرح کہ لوگوں سے کہہ دے کہ اتنے آدمیوں میں سے جو خلیفہ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں میرے بعد ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنایا جائے۔ لوگ خلیفہ کے انتقال کے بعد اتفاق کر کے

کی خلافت کی صحت اجتماع صحابہ رضے سے ثابت ہے۔ معتزلہ اور خوارج اور مرجیہ کا بھی یہی مذہب ہے مگر علمائے حدیث نے ان کی خلافت پر دعویٰ نص کا کیا ہے۔ اور ان میں بھی دو فرق ہیں۔ حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ نص خفی ان کی خلافت کے بارے میں ثابت ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انہیں نمازیں امام بنایا تھا۔ اور بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ ان کی خلافت کے لئے نص جلی وارد ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا ایستوی بدوات و قمر طاس اکتب لابی بکر کتاب الاختلاف فیہ اثنان ثم قال بانی اللہ والمسلمون الا بابکر کذا فی نہایة العقول۔ (تم میرے پاس دو بات اور کاغذ لے آؤ کہ نوشتہ ابوبکرؓ کے واسطے لکھ دوں تاکہ ان کے باب میں دو آدمی بھی اختلاف نہ کریں۔ پھر آنحضرتؐ نے فرمایا انکار کر کے گا اللہ تعالیٰ اور مؤمن مگر ابوبکرؓ رضے سے انکار نہ کریں گے) لیکن اس حدیث کے بعض کلمات کی صحت میں کلام ہے اس لئے کہ صحیح بخاری و مسلم میں جو حدیث ابن عباسؓ رضے سے مروی ہے اس میں صرف اسی قدر ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مرض الموت میں شانے کی ہڈی یا کاغذ پر کچھ لکھوا دینے کے لئے طلب کیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس تحریر کے بعد تم ہرگز مختلف اور حیران نہ ہو گے حضرت ابوبکرؓ کا نام نہیں لیا تھا۔ اور ابی بنی عائشہؓ رضے سے یہ روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے مرض الموت میں مجھ سے یہ فرمایا یا عیسیٰ ابابکر یا باء واخا حتی اکتب کتابا فانی اخاف ان یقتلن متعن ویقول قائل انا ویا بانی اللہ والمؤمنون الا ابابکر۔ (تم اپنے والد ابوبکرؓ کو اور اپنے بھائی کو میرے پاس بلاؤ تاکہ ایک کاغذ لکھ دوں کیونکہ میں اس سے ڈرتا ہوں کہ کوئی آرزو کرنے والا یہ آرزو کرے اور کوئی کہنے والا یہ کہے کہ میں مستحق ہوں حالانکہ وہ مستحق نہ ہوگا انکار کر کے گا اللہ تعالیٰ اور مؤمن مگر ابوبکرؓ رضے سے انکار نہ کریں گے) اس سے بھی بصرحت یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جناب سرور کائنات حضرت ابوبکرؓ کے استخلاف کے لئے یہ کاغذ لکھائے تھے اگرچہ قاضی عیاض وغیرہ بعض محدثین کی یہ رائے ہے کہ اس حدیث میں اشارہ ہے حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کی طرف اور اس مطلب پر بانی اللہ والمؤمنون دلالت کرتا ہے مگر نص جلی تو نہیں ہو سکتی نص خفی ہے۔

اور شیعہ حضرت علیؓ رضے کی خلافت پر نص کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان میں سے زید یہ صرف نص خفی کو مانتے ہیں جس سے مراد کا معلوم ہونا ضروری اور یہی نہیں۔ مگر امام بیہقی جلی کے بھی قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ کے بعد خلیفہ بلافاصلہ وہی ہیں اور ابوبکرؓ رضے غاصب تھے کہ جیلہ کے ساتھ حضرت علیؓ رضے کو منصب خلافت سے دور کر کے خود اس پر قابض ہو گئے۔ اور وہ نص یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے صحابہؓ کی طرف مخاطب ہو کر فرمایا تھا سلام کرو علیؓ رضے کو بطور امیر المؤمنین کے اور سنو ان کی اور اطاعت کرو ان کی اور سیکھو ان سے اور نہ سکھلاؤ انہیں۔ اور علیؓ رضے سے فرمایا تھا اے علیؓ رضے تم میرے بھائی ہو میرے علم کے وارث ہو اور تم میرے بعد میرے خلیفہ ہو اور تم میرے قرض کے ادا کرنے والے ہو مگر یہ حدیثیں بے اصل ہیں اگر صحیح ہوتیں تو خلافت کے عظیم الشان کام کے وقت صحابہؓ ضرور ان پر عمل کرتے سب کو ان کا علم ہوتا۔ اور جب سقیفہ بنی ساعدہ میں خلیفہ مقرر اور منتخب کرنے کے لئے جمع ہوئے تو انصار کہتے تھے کہ ایک خلیفہ ہم میں سے ہونا چاہیے اور ایک مہاجرین میں سے۔ بعض کی یہ رائے تھی کہ عباس رضے خلیفہ ہوں بعض علیؓ رضے کو ترجیح دیتے تھے بعض ابوبکرؓ رضے کی خلافت چاہتے تھے اگر کوئی نص جلی ثابت ہوتی تو یہ تردد نہ پیدا ہوتا جب ابوبکرؓ رضے کو صحابہؓ نے منتخب کر لیا تو علیؓ رضے اپنی خلافت کے لئے ان احادیث کو پیش کرتے اور اپنے حق کے لئے کوشش کرتے۔ دیکھو جب ان کا نمبر آیا تو اپنے حق کی روک تھام کے لئے مخالفین کی جماعت کثیر کو قتل

لے اجماع کے معنی نہیں کہ جس شخص نے جیسا مناسب وقت دیکھا اپنی نگر سے وہی ہی رائے دے دی ہو اور اس پر شرع سے کوئی سند نہ ہو بلکہ اجماع کے معنی ہیں کہ اس اجماع کے ہر ایک آدمی نے ذیل شرعی میں سنت رسول اللہؐ سے خلافت کو تنہا لیا۔ رسول اللہؐ نے خلفاء کی خلافت کے باب میں جس قدر تصریحیں اور اشارے فرمائے تھے ان کے لئے خلفاء کو خلافت کے لئے انتخاب کیا۔ اور اس وجہ سے ہر ایک آدمی ان کی خلافت کے قبول کر لینے کے لئے مکلف ہو گیا تھا۔ اور جب کے پہلے

عصر کے مجتہدوں نے اس صورت پر اتفاق کر لیا تو اجماع متحقق ہو گیا اور پھر کسی کو مخالفت کرنے کی مجال نہ رہی۔ ۱۲ منہ عفا اللہ تعالیٰ عنہ

کر ڈالا۔ ابتداء میں تو خلافت آسانی سے ہاتھ آ سکتی تھی شیعہ ان کی خلافت کے باب میں نصوص خفیہ اس تفصیل سے بیان کرتے ہیں (۱) حضرت علیؓ رضے نے حالت رکوع میں ایک سائل کو انگوٹھی دے دی تھی۔ اللہ نے ان کی شان میں یہ آیت نازل کی اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ اٰمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ لَا كُفُوْنَ فِيهَا لَا كُفُوْنَ خَالٍ هِيَ يُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ سے۔ پس اس صورت میں معنی یوں ہیں تمہارا ولی اللہ اور اس کا رسول اور وہ مسلمان ہیں جو قائم رکھتے ہیں نماز کو اور دیتے ہیں زکوٰۃ ایسی حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والے ہیں) ولی اسے کہتے ہیں جس کا تصرف دوسرے پر نافذ ہو۔ یہاں تمام مسلمانوں کے معاملات میں تصرف کرنا مراد ہے۔ اور مفہوم خلافت و امامت بھی یہی ہے۔ اس کے کئی جواب ہیں (الف) اگر کوئی مؤمنوں کی صفت کا اور آیت مذکور تمام مہاجرین و انصار کے حق میں نازل ہوئی ہے جن میں حضرت علیؓ رضے بھی داخل ہیں (ب) ولی دوست اور مددگار کے معنی میں ہے مفہوم خلافت اور امامت پر دلالت نہیں کرتا (ج) ولایت زمانہ خطاب میں تو مراد ہی نہیں۔ کیونکہ اس وقت آنحضرتؐ زندہ تھے بعد کا زمانہ مراد لیا جائے گا جس کی کوئی حد نہیں (۲) آنحضرتؐ نے فرمایا تھا اے علیؓ رضے تم مجھ سے بمنزلہ ہارون کے ہو موسیٰ سے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ جب آنحضرتؐ غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو حضرت علیؓ رضے کو اپنے اہل و عیال میں چھوڑ گئے۔ منافقوں نے طعن کیا کہ حضرت ان کو حقیقہً حیران کر چھوڑ گئے ہیں۔ حضرت علیؓ رضے یہ باتیں سن کر آنحضرتؐ کے پاس چلے گئے۔ اور عرض کیا یا رسول اللہؐ منافق ایسا کہتے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا کہ چھوڑ گئے ہیں میں نے تم کو اہل و عیال کی محافظت کے لئے چھوڑا ہے تم لوٹ جاؤ۔ کیا تم اس سے خوش نہیں کہ تم مجھ سے بمنزلہ ہارون کے ہو موسیٰ سے ہو۔ اور اس مدت میں آنحضرتؐ ابن ام مکتوم کو لوگوں کی امامت نماز کے لئے اپنا خلیفہ کر گئے تھے۔ اگر حضرت علیؓ رضے کی خلافت مطلق ہوتی تو امامت کے لئے بھی ان کو حکم دیتے۔ وہ صرف اہل بیت کی خبر گیری کے لئے خلیفہ تھے اور یہ خلافت جزئی اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرت کی وفات کے بعد بھی خلیفہ ہوں خصوصاً جب کہ معزول بھی ہو چکے ہوں مدینہ کو حضرت کے لوٹنے کی وجہ سے حضرت موسیٰؓ جب کہ وہ طور پر مناجات کو گئے تھے تو ہارونؓ کو خلیفہ کر گئے تھے۔ موسیٰؓ کے بعد ہارونؓ خلیفہ نہ تھے اس لئے کہ وہ موسیٰؓ کے سامنے مر گئے تھے (۳) حضرت نے ایک بار سب صحابہ کو جمع کر کے اور حضرت علیؓ رضے کا ہاتھ کپڑے فرمایا تھا اَلَسْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اَنِّیْ اَوَّلِیُّ بِالْمُؤْمِنِیْنَ (کیا تم نہیں جانتے کہ میں مؤمنوں کے نزدیک ان کے نفسوں سے بھی اولیٰ ہوں) صحابہؓ رضے نے عرض کیا کہ یقیناً آپؐ ایسے ہی ہیں۔ پھر آپؐ نے وہی فرمایا اور صحابہؓ رضے وہی جواب دیا اس کے بعد آپؐ نے فرمایا بار خدایا جس شخص کا میں مولیٰ ہوں علیؓ رضے بھی اس کا مولیٰ ہے۔ مولیٰ سے مراد اولیٰ بالامامۃ ہے۔ اور دلیل اس پر حضرت کا یہ قول ہے السمت اولیٰ بالمؤمنین۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مولیٰ یہاں پر حاکم اور والی کے معنی میں نہیں ناصر اور محبوب کے معنی میں ہے۔ صیغہ مفعول فعل کے معنی میں نہیں آتا کہ مولیٰ کے معنی اولیٰ بالامامۃ لے سکیں اور مراد اس سے امام ہیں۔ اور اگر مولیٰ اولیٰ کے معنی میں تسلیم بھی کریں تو بھی اولیٰ بالامامۃ کے معنی میں لینا کہاں سے لازم آیا بلکہ مولیٰ سے مراد اولیٰ بالقرب والاتباع ہے جیسے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اِنَّ اَوَّلٰی الْاَشْیِءِ بِاَبْرٰهٰیْمَ کَلَّمٰ ذٰلِکَ الَّذِیْنَ اٰتٰی بَعُوْا رَاٰ دِیْمُوْنَ مِنْ سَیِّدِہٖمُ اَبْرٰہِیْمَ کے ساتھ زیادہ قرب رکھنے والے وہ لوگ ہیں جو اس کی متابعت کرتے ہیں) اگر مولیٰ سے اولیٰ بالامامۃ مراد ہوتا تو حضرت علیؓ رضے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد اس حدیث سے اپنی خلافت پر استدلال کرتے۔ اور علمائے حدیث بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے بیان کرنے کا سبب یہ ہے کہ بعض صحابہؓ حضرت علیؓ رضے کے ساتھ یمن میں تھے۔ انہوں نے اس وجہ سے کہ حضرت علیؓ رضے نے مالِ خمس میں سے ایک لونڈی اپنے پاس رکھ لی تھی حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ان کی شکایت کی۔ ان صحابہؓ میں بریدہ سلمیٰ بھی شامل تھے جیسا کہ صحیح بخاری میں مذکور ہے اور ذہبیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت علیؓ رضے کی شکایت اور

عداوت سے صحابہ کی زبان اور دل کو روکنے کے لئے فرمایا تھا من کنت مولاً فعلی مولاً اور یہ بھی کہا تھا ان علیاً منی وانما منہ (علی رضی اللہ عنہ سے ہیں اور میں علی سے ہوں) جیسا کہ ترمذی نے عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس سے مراد کمال اتحاد اور یگانگت اور نسب میں مشارکت ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ آپ نے عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں بھی فرمایا تھا العباس منی وانما منہ، رواۃ الترمذی۔

اثبات خلافت کا عمدہ طریقہ یہی ہے کہ اس کا انعقاد اجماع سے مانا جائے اور نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد صحابہ کا اجماع حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر ہوا تھا جب انہوں نے بیعت چاہی تو سب نے قبول کی اور ان کی اطاعت اور انقیاد سے انکار نہ کیا۔ اور دین و دنیا کے کاموں میں ان کا حکم مانا۔ حالانکہ بیعت کے وقت بڑے بڑے صحابی موجود تھے جن کے حق میں یہ خیال کر لینا ہرگز روا نہیں کہ یہ لوگ صدیق رضی اللہ عنہ سے مل گئے یا کوتاہی کی۔ کیونکہ ان کی شان میں ہے لَا یُخْفَوْنَ لَوْمَةً لَا یُخْفَوْنَ (ڈرتے نہیں کسی کے الزام سے) اگرچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور عباس اور طلحہ اور زبیر اور مقداد بن عمرو اور عقبہ بن ابی لہب اور خالد بن سعید بن العاص اور سلمان فارسی اور ابو ذر اور عمار بن یاسر اور برادر بن عازب اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم نے پہلی بیعت کے وقت حضرت ابوبکرؓ سے بیعت نہ کی مگر پھر وہ بھی شریک ہو گئے اور ابوبکرؓ کی اتباع اختیار کر لی اور اجماع منعقد ہو گیا۔ بعض روایتوں میں یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چھ ماہ کے بعد بیعت کی تھی۔ بعض میں یہ ہے کہ تیسرے دن بیعت کی۔ بعض کہتے ہیں کہ اسی دن یا دوسرے دن بیعت کی تھی۔ اور ان کی تاخیر بیعت کی نسبت علماء نے یہ وجہیں لکھی ہیں۔ (۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہ امر شاق گذرا کہ وہ پیغمبر خدا کے اہل بیت اور اہل باب مشورت و اجتہاد میں سے تھے۔ لیکن ان کی صلاح کے انعقاد خلافت کا معاملہ کیوں طے کر لیا (۲) تا مل اور احتیاط اور مصلحت کی تلاش کی وجہ سے تاخیر کی (۳) پیغمبر خدا کی تجویز و تکفین میں مشغول تھے۔ جب خلافت کا معاملہ طے ہوا اس کے بعد ملال و حزن کی وجہ سے مکان میں جا کر بیٹھ رہے اور قرآن کے جمع کرنے میں مصروف ہو گئے۔ بعض کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دوبار بیعت کی۔ ایک بار انعقاد خلافت کے تیسرے دن دوبارہ چھ ماہ کے بعد بیعت ثانی کی ضرورت اس لئے ہوئی کہ جب باغ و فک کے معاملہ میں حضرت علیؓ اور ابوبکر صدیقؓ میں گفتگو ہوئی اور لوگوں کو ثابت ہوا کہ ان میں ملال ہے تو ان کے اس وہم کو دفع کرنے کے لئے دوبارہ بیعت کی۔ بہر صورت علی رضی اللہ عنہ ہمیشہ ابوبکرؓ کی اتباع کرتے رہے۔ اور نماز فرض اور جمعا اور عیدین میں ان کی اقتداء کرتے رہے۔ اور غزوہ بنی حنیفہ میں کہ مسلمہ کذاب وہاں مارا گیا، حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ رہے۔ اور ایک لڑائی اس غزوہ کی غنیمت میں سے لی۔ اگر امام حق کے ہمراہ نہ ہوتے تو غنیمت میں تصرف جائز نہ تھا۔ اور کوئی عاقل یہ خیال نہ کرے گا کہ علی رضی اللہ عنہ جو شہید خدا اور امام اولیاء مکرر دائرہ حق تھے قرآن ان کے ساتھ تھا اور وہ قرآن کے ساتھ۔ عمر بھر نماز اور جمیع طاعات بدنی و مالی میں ایک ظالم کے تابع رہے اور باوجود اس کے کہ جانتے تھے کہ حق ہماری طرف ہے اور رسول خداؐ سے نص بھی اپنے واسطے سنی ہو مگر طلب حق میں کوشش نہ کریں اور خاموش بیٹھ رہیں اور اپنی عمر کو اہل باطل کی خواہشات کا اسیر کر دیں۔ ان کی نسبت تقیہ کا خیال کرنا ان کے دین کمال پر دھبہ لگانا ہے۔ یعنی علیؓ کی کرم اللہ وجہہ نے دشمنوں کے دباؤ و خوف سے طلب حق سے چشم پوشی کی اور اپنی جان کے خوف سے دم نہ مارا کیسی کٹی بات ہے۔ اگر وہ پیغمبر خداؐ سے سن لیتے کہ میرے بعد خلیفہ بلا فصل تم ہو تو ضرور شان اسد اللہی دکھلاتے۔ ذوالفقار کو میان سے باہر نکالتے۔ عرش سے اتری ہوئی تلوار کے جوہر دکھلاتے۔ آخر وہ تلوار جس نے جبریل امین کے پر کاٹے اور وہ ذوالفقار جس نے جعفر جونی کے دو ٹکڑے کر کے کس دن کے لئے تھی۔ اور وہ شجاعت و مردانگی جو بدر و

حنین کے کفار کو دکھلائی کس روز کے واسطے رکھ چھوڑی تھی۔ تقیہ اور خوف تو وہاں ہوتا ہے جہاں صاحب حق ضعیف اور مغلوب ہو۔ اور یہاں یہ بات نہیں ہے اس لئے کہ علیؓ شہید خدا بڑے بہادر اور منہ کل تھے اور فاطمہ الزہراءؓ رضی اللہ عنہا کی بی بی متقیں اور حسن و حسین رضی اللہ عنہما کے صاحبزادے تھے۔ اور عباس بن عبدالمطلبؓ جیسے نامی اور عالیشان ان کے مشیر اور تابع تھے۔ اور زبیر رضی اللہ عنہ جیسے بہادران کے معاون تھے اور بنی ہاشم کا تمام نامی خاندان جن کا عرب کو مانا جاتا تھا، ان کی معاونت کو آمادہ تھے۔ پھر کمزوری اور تقیہ کس واسطے تھا۔ پس ثابت ہوا کہ تمام صحابہ رضی اللہ عنہم ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کیا ہے اور جس بات پر صحابہ بلکہ تمام علماء اور مجتہدین اتفاق کر لیں وہ حق ہے اور اس کا ثبوت یقینی ہو جائے گا گوہر ایک ل میں بمقتضائے المجتہد یحییٰ ویصیب کے خطا کا احتمال رکھتا ہے لیکن ان کی جمیعت کو ایک خاصیت ہے کہ وہ حق و صواب ہی پر ہوتی ہے اور اس میں خطا کا احتمال نہیں رہتا۔ اگر یہ احتمال روا رکھیں کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ ان کو خلافت کے لئے اختیار کرنے میں عمداً خطا اور ظلم کر گئے ہیں اور پیغمبر خدا کے حکم سے چشم پوشی کی ہے اور امر حق کو چھپایا ہے تو اس فساد کا احتمال یہاں تک بڑھے اور اس کا ایسا خراب نتیجہ نکلے کہ اس کا تدارک ممکن نہ ہو اور کسی شرعی بات اور شرعی مسئلہ میں وثوق نہ رہے کیونکہ قرآن و حدیث انہیں کے ذریعہ سے ہم کو پہنچے ہیں۔ بہر صورت کوئی دلیل صحابہ کے اجماع سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اجماع کا سندی ہونا چاہیئے۔ اور نص ظنی غیر قطعی اس کی سندیت میں کافی ہے جیسا کہ علم اصول فقہ میں مقرر ہو چکا ہے۔

اور جب کہ خلافت حضرت ابوبکرؓ کی صحابہ کے اجماع اور اجتہاد سے مقرر ہو چکی اور ان کے حکم کی بجا آوری سب مسلمانوں پر ضروری ہو گئی اور انہوں نے اپنی وفات کے وقت حضرت عمر فاروقؓ کو خلیفہ بنا دیا اور ان کی خلافت کے لئے کاغذ لکھ دیا اور جو کچھ اس میں لکھا اس کے کرنے کی لوگوں کو ہدایت کی، اور تمام صحابہؓ نے حضرت عمرؓ سے بیعت کر لی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بھی بیعت کر لی تو حضرت عمرؓ کی خلافت بھی اجماع کے ساتھ ثبوت کو پہنچ گئی۔ اور حضرت عمرؓ نے اپنی وفات کے وقت خلافت کا منصب حضرت علیؓ عثمانؓ عبدالرحمن بن عوفؓ طلحہؓ زبیرؓ سعد بن ابی وقاصؓ رضی اللہ عنہم میں شریک کر دیا اور ان سب نے عبدالرحمن بن عوفؓ رضی اللہ عنہ کی رائے پر خلیفہ کا تقرر رکھا اور انہوں نے حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ کو اختیار کیا اور حضرت علیؓ اور تمام صحابہؓ رضی اللہ عنہم ان سے بیعت کر لی اور امور دین و دنیا میں انہیں اپنا امیر مان لیا تو عثمانؓ رضی اللہ عنہ کی خلافت بھی اجماع کے ساتھ ثبوت کو پہنچ گئی۔ اور حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ خود متعین تھے۔ اور تمام زمانہ کے آدمیوں سے اکمل و افضل بھی تھے تو وہ بھی گویا اہل حل و عقد کے اجماع سے خلیفہ برحق اور امام مطلق ہیں اور مخالفین نے جو ان کے زمانہ خلافت میں نزاع کی تو یہ استحقاق خلافت و حق امامت میں نہ تھی۔ بلکہ علمائے ماوراء النہر اور مفسرین اور فقہار کے نزدیک ان تمام فسادوں کا سبب معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطائے اجتہادی ہے۔ اور خطائے اجتہادی مراد ہے اس سے کہ قتل عثمانؓ رضی اللہ عنہ کی سزا دی میں جلدی چاہتے تھے۔ اور اہل حدیث نے روایات صحیحہ کے نتیجے کے بعد معلوم کیا ہے کہ یہ تمام منازعات معاویہؓ

لے میاں محمد شاہ صاحب محدث رامپوری نے اس مقام پر یہ کہا کہ ان مذہب والوں کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت غالباً ثابت ہے مگر اس میں کسی قدر شک ہے جس کی وجہ سے معاویہؓ نے ان سے مخالفت کی گو وہ اپنے اجتہاد میں غلطی تھے کیونکہ اگر ان کی خلافت کا ثبوت قطعی مان لیا جائے گا تو معاویہ رضی اللہ عنہ کی خطائے اجتہادی کا قول باطل ہو جائے گا۔ خطائے اجتہادی ان کی اسی وقت تک قابل مستبول ہے کہ خلافت جناب امیرؓ کے ثبوت میں کسی قدر شک و شبہ کو راہ دی جائے۔ اور شاہ عبدالعزیز صاحب کے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ بعض علماء (باقی صفحہ ۹ پر)

کی طرح نفسانی سے خالی نہ تھے۔ ان معاملات میں امویت کی خصومت اور جناب ذی النورین رضی اللہ عنہ کے ساتھ قربت ہونے کے تعصب کو پورا پورا دخل تھا۔ پس ان کے فسادوں کا منشا بغاوت اور خروج تھا۔ امام برحق کی اطاعت سے ان لوگوں کے نزدیک معاویہ رضی اللہ عنہ سے خطائے منکر واقع ہوئی۔ مولوی جامی کہتے ہیں :-

وان خلافتک داشت یا حیدر در خلافت صحابی دیگر
حق در انجابدست حیدر بود جنگ با او خطائے منکر بود

والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدھا ملک و امارۃ لا و خلافت تیس برس کامل رہی۔ اس کے بعد بادشاہت اور حکومت و سلطنت ہو گئی۔ اس مضمون کی ایک حدیث ترمذی اور ابوداؤد اور احمد نے سفینہ سے روایت کی ہے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دس برس اور چار مہینے خلافت کی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے دس برس اور چھ مہینے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے چند روز کم بارہ برس اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے چار برس اور نو مہینے۔ اس حساب چاروں خلفاء کی خلافت اسی تیس برس اور سات مہینے میں تمام ہوتی ہے اور باریخ مہینے جو باقی رہے ان میں حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ خلیفہ رہے۔ پس یہ بھی خلفاء میں سے ہوئے۔ خلافت نبوی کی اسی قدر مدت مقرر تھی جس میں دو باتوں کا ہونا ضرور تھا (۱) ملک میں قدرت حاصل ہونا (۲) ارکان اسلام کا قائم رکھنا۔ خلافت نبوی کے معنی سوائے دو امروں کے نہیں ہیں، شرعی خلافت اسی کو کہتے ہیں جب خلافت نبوی کا زمانہ گزر چکا اور حکومت و سلطنت کا دور شروع ہوا تو حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے صلح کر لی۔ اس لئے انہیں اہل سنت و جماعت نے اسلام کا پہلا سلطان مانا ہے۔ اور حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کا صلح کرنا کچھ قلت و ذلت کی وجہ سے نہ تھا اس لئے کہ ان سے چالیس ہزار مہاجرین اور انصار اور تابعین نے بیعت کی تھی اور ان کے ساتھ جنگ کو پسند کرتے تھے اور صلح سے راضی نہ تھے۔ سید نقی پیشوائے امامیہ نے روایت کی ہے کہ حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ نے وقت صلح کے خطبہ فرمایا کہ معاویہ رضی اللہ عنہ نے نزاع کی مجھ سے اس چیز میں (یعنی خلافت میں) جو میرا حق تھا نہ کہ ان کا۔ میں نے امت کی بہتری اور فتنہ کا موقوف ہونا صلح میں دیکھا اور تم نے مجھ سے بیعت کی ہے اس بات پر کہ جس سے میں صلح کروں تم بھی اس سے

(بقیہ از صفحہ ۹۳) کہتے ہیں کہ چونکہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو رتبہ اجتناب حاصل نہ تھا اس لئے اگر وہ اس اجماع میں شریک نہ ہوئے جو خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے مقرر ہوا تھا تو کچھ مضائقہ نہیں۔ مس۔ صحیح بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مروی ہے۔ انہ فقہیہ یعنی وہ فقہ ہیں۔ فقہیہ محدثین کی اصطلاح میں مجتہد کو کہتے ہیں۔ اس حدیث سے ثابت ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کے مجتہد ہونے میں کلام نہیں۔ حج شاہ صاحب نے ان اقوال میں توفیق و تطبیق یوں پیدا کی ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو آخر عمر میں رتبہ اجتناب حاصل ہوا تھا ابتداء میں ان کو یہ مرتبہ حاصل نہ تھا کیونکہ علم کم تھا اور تمام احادیث پر عبور بھی نہ تھا۔ نہ جناب سرور کائنات نے کسی مسئلہ میں ان کا اجتہاد پسند کیا تھا کہ ان کا اجتہاد دھڑی بیاور میں سمجھا جاتا۔ اور نہ اس کے بعد عمرہ دراز تک ان میں اجتہاد کی قوت آئی۔ آخر عمر میں انہوں نے دوسرے صحابہ سے بہت سی احادیث سنتے سنتے بعض مسائل فقہ میں دخل پالیا تھا۔ یہی مراد ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول سے۔ پس جس نے ان کو مجتہد نہ سمجھا اور جس نے سمجھا دونوں کی رائے درست ہے اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے اس اجماع میں جو شرکت نہ کی جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت پر منعقد ہوا تھا تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں اس لئے کہ ان کو اس وقت رتبہ اجتناب کی قدرت نہ تھی کہ اہل حل و عقد سے سمجھے جاتے۔ ۱۲۔ منہ عفا اللہ تعالیٰ عنہ۔ (حاشیہ صفحہ ۹۳) لہٰذا لیکن محققین علمائے اہل سنت کے نزدیک خطائے اجتہاد ہی ثابت ہوتی ہے مستفاد از تقریر جناب مولوی محمد طہ حسین صاحب زاد اللہ تعالیٰ عنہ و مکالمہ ۱۲ منہ عفا اللہ تعالیٰ ذنوبہ و ستر اللہ تعالیٰ عیوبہ۔

صلح کروا جس سے میں جنگ کروں تم بھی اس سے جنگ کرو۔ میرے نزدیک مسلمانوں کے خون کی نگہداشت اس سے بہتر ہے کہ ان کا خون بہا یا جائے۔ میں نے صلح تمہاری بہتری کے خیال سے کی ہے۔ پس یہ صلح حضرت امام حسن رضی اللہ عنہ کی مقبول تھی حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو ان کی نسبت فرمایا تھا لعل اللہ یصلح بہ بین فتنین عظیمین من المسلمین، رواہ البخاری عن ابی بکر ؓ (امید ہے کہ اللہ صلح کر دے ان کی وجہ سے مسلمانوں کی دو بڑی جماعتوں میں محققین اہل سنت کے نزدیک یہاں صلح سے ہی صلح مراد ہے۔ پس جن لوگوں کے نزدیک بغاوت کا اطلاق معاویہ رضی اللہ عنہ پر تھا اس صلح کے بعد وہ بھی نہ رہا۔ امام حسن رضی اللہ عنہ کے ان کے ساتھ بیعت کر لینے سے ان کا اسلام اور قابل حکومت ہونا ثابت ہو گیا۔

مس۔ امام حسن رضی اللہ عنہ نے بوجہ کمزوری کے بیعت کی تھی۔
ج۔ کمزوری کی حالت میں ان کو اسی قدر پہنچتا تھا کہ اپنی جان لے کر علیحدہ ہو جاتے لشکر جس سے چاہتا اس سے بیعت کر لیتا۔

والمسلمون لا بد لہم من امام (۱) اور مسلمانوں کے لئے ایک امام ضرور چاہیے) امامت ریاست عامہ ہے لوگوں کے دین و دنیا کی حفاظت کے لئے بطور نیابت کے رسول کی طرف سے۔ ریاست عامہ کی قید سے قاضی اور امراء نکل گئے کہ ان کی ریاست عام نہیں ہوتی۔ بلکہ خاص لوگوں پر ہوتی ہے۔ اور لوگوں سے مراد مسلمان ہیں اور جو ان کے حکم میں ہو جیسے ذمی وغیرہ۔ اور کبھی امامت کے معنی بادشاہت اور سلطنت کے لیتے ہیں اس لئے کہ سلطان گونیک بیت نہ ہو مگر وہ بھی بہت سے کاموں جیسے جہاد و اقامت جمعہ و عیدین وغیرہ میں نیابت رسول کی عزت سے منسوب ہوتا ہے۔ اب غور سے سنو کہ امام کا مقرر کرنا بعد ختم زمانہ نبوت کے واجب ہے یا نہیں اور واجب ہے تو کیا خدا تعالیٰ پر واجب ہے یا خلق پر اور پھر خلق پر واجب ہے تو نبوت اس وجہ کا دلیل شرعی کے ساتھ ہے یا عقلی کے پس خراج یہ کہتے ہیں کہ کسی طرح امام کا مقرر کرنا واجب نہیں۔ اسما عیلیلہ ورامامیہ کہتے ہیں کہ اللہ پر امام کا مقرر کرنا عقلاً واجب ہے قانون شرع کی محافظت کے ساتھ تاکہ یہ قانون تقریر اللہ کی خدا کی طرف سے واجب ہونے کی علامت اور معرفت ہے کیونکہ اس بات کے سمجھنے کے واسطے ایک جتنے والے کی ضرورت ہے سو جتنے والایہ قانون شرع رہے گا۔ اہل سنت اور معتزلہ اور بعض فرقوں کی یہ رائے ہے کہ مخلوق پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ مگر معتزلہ کے نزدیک عقلاً واجب ہے۔ اور زید یہ کہ بھی یہی مشرب ہے مگر مشام بن عمر غوطی مغزلی اور اس کے اتباع کے نزدیک امن و امان کی حالت میں امام کا مقرر کرنا واجب ہے تاکہ شہداء اسلام کو ظاہر کرے اور فتنہ و فساد کی حالت میں ضروری نہیں۔ اس لئے کہ سرکش لوگ اس کی اطاعت نہ کریں گے تو خونریزی ہوگی۔ اور ابوبکر صم مغزلی اور اس کے اصحاب کی یہ رائے ہے کہ فتنہ و فساد کے وقت میں امام کا مقرر کرنا واجب ہے، امن و اطمینان کی حالت میں ضروری نہیں۔ اس وقت میں امام کی کیا حاجت ہے۔ اور بعض معتزلہ جیسے جاحظ اور کبھی اور ابوالحسن یہ کہتے ہیں کہ عقلاً و سمعاً دونوں طرح واجب ہے۔ اور اہل سنت و جماعت کے نزدیک بدلیل سمعی۔ اور اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) صحابہ رضی اللہ عنہم نے خلیفہ مقرر کرنے کو آنحضرت کے دفن پر مقدم کیا تھا۔ پس اگر شرع کی رو سے ان کو یہ نہ معلوم ہو جاتا کہ خلیفہ مقرر کرنا واجب ہے تو وہ ایسے بڑے کام پر ہرگز ہاتھ نہ ڈالتے۔ (۲) عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی

امام کی اطاعت سے خروج کرے تو وہ اللہ تعالیٰ سے قیامت میں ایسی حالت میں ملے گا کہ اس کے لئے ایمان کی دلیل نہ ہوگی اور جو کوئی اس حال میں مرے کہ اس کی گردن میں امام کی بیعت نہ ہو تو وہ مرے گا جاہلیت کا سامرنا۔ (۳) خدا تعالیٰ نے جہاد کرنا اور احکام شرع کے موافق فتویٰ دینا اور علوم دین کو پھیلانا اور ارکان اسلام کا قائم رکھنا اور کفار کو عملداری اسلام سے بھگانا اور اچھی باتیں جاری کرنا اور بری باتوں کا مٹانا فرض بالکفایہ گردانا ہے۔ اور یہ باتیں بدین سلطان کے مقرر کئے سرانجام نہیں پاسکتیں۔ اور مقدمہ واجب واجب ہے۔ پس مکلفین پر واجب ہے کہ ایک آدمی کو اپنا امام اور رئیس بنادیں اور اس کی اطاعت شرعی احکام میں کریں اور ایسی باتوں میں اس کی معاونت کرتے رہیں۔ اس واسطے کہ انسان کی طبیعت میں یہ بات پڑی ہوئی ہے کہ ہر ایک فرقہ اپنے واسطے رئیس مقرر کرے۔ لیکن شارع نے شرائط اور لوازم رئیس کے بیان کر دیئے ہیں تاکہ جب ان شرائط کے موافق رئیس کا تقرر ہو تو بے انتظامی نہ پڑے اور شریعت کے آئین بھی یہی ہیں کہ انسان کے جلی امور میں تعین اور تخصیص نہیں کرتی بلکہ بوجہ کلی اوصاف و شرائط اور لوازم ان کاموں کے جن سے اصلاح عالم اور حفظ انتظام متعلق ہوتا ہے بیان کر دیئے۔ اور تعین و تخصیص کو صاحب احتیاج کی عقل پر خواہ ایک ہو یا بہت سے چھوڑ دیئے ہیں۔ مثلاً نکاح کے اوصاف کہ منکوحہ ایسی ہو اور شرائط نکاح مثلاً شہادت و کفالت اور مہر و ولایت اور لوازم نکاح جیسے نان و نفقہ وغیرہ وغیرہ باتیں تو بتلادی ہیں مگر منکوحات کا تعین نہیں کیا کہ فلاں کے ساتھ نکاح کرنا چاہیئے۔

یقوم بتنفيذ احکامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم
وقهر المتغلبة والمتلمصنة وقطاع الطريق وإقامة الجمعة والاعياد وقطع المنازعات الواقعة
بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغار الذین لا اولیاء لهم
وقسمة الغنائم۔ (کران مسلمانوں میں احکام جاری کرے۔ اور ان کو اعمالِ بد کی سزائیں دے اور دشمنوں کو ان پر سے
روکے اور ان کے لشکروں کو سامان دے اور ان سے صدقات وصول کرے۔ اور سرکشوں کے سر دبا ئے اور چوروں
اور زہنوں کو زیر کرے۔ اور جمعہ اور عید قائم کرے اور بھگڑوں کو دور کرے جو لوگوں میں واقع ہوتے ہیں اور حقوق کے ثابت
کرنے کی گواہیاں سنے اور جن بچوں کے ولی نہیں ان کے نکاح کرے اور مسلمانوں میں غنیمتوں کے مال تقسیم کرے جو کفار سے
جہاد کرنے میں ہاتھ آئے ہوں)۔

حاصل کلام یہ ہے کہ امام پر واجب ہے کہ دین محمدی کی حفاظت کرے اس طور پر جس طرح آنحضرت کے اقوال و افعال سے ثابت ہو اور سلف صالح نے اس پر اجماع کیا ہو اور اس کے ساتھ مخالفین کا انکار بھی کرتا ہو۔ اور انکار کی صورت یہ ہے کہ مرتدوں کو قتل کرے اور بدعتیوں کو سزا دے۔ اور اگر ان اسلام یعنی جمعہ اور جماعت اور زکوٰۃ اور حج اور روزہ کو قائم رکھے جس شہر میں خود مقیم ہو وہاں تو خود ان کا اہتمام کرتا رہے۔ اور درود و دلاز شہروں کی مساجد میں امام مقرر کرے اور عامل اور صدقہ لینے والے متعین کرے۔ اور کسی کو امیر الحج بنا کر بھیجے اور مدد سے جاری کرے۔ اور تعلیم کے لئے شہر اور بستیوں میں معلم مقرر کرے۔ اور امام کو یہ بھی چاہیئے کہ بذات خاص مقدمات اہل خصوصیت کے فیصلہ کرے اور قاضی اور مفتی اس کام کے لئے رکھے اور اسلام کے شہروں کو کفار کی چڑھائی سے بچائے۔ اور چوروں اور ہنزوں کی بیج کنی کرے اور سرحد دارالاسلام کو جنگی سامان اور فوج سے مضبوط کرے اور دشمنان دین کے ساتھ جہاد کرے اور لشکر تیار کرے۔ اور ان

کے کھانے پینے کے واسطے رسد جمع کرے اور کفار سے لڑائی کر کے جزیرہ وصول کرے اور حشر راج لے اور اس مال کو اسکے موقع پر خرچ کرے اور قاضی اور مفتی اور مدرس اور واعظوں کے ساتھ ہمیشہ اپنی رائے سے سلوک کرتا رہے مگر اسراف یا کسی نہ کرے۔ اور ریاست کے کاموں کے لئے ایسے لوگ انتخاب کرے جو امانتدار عادل اور خیر خواہ غلاق ہوں۔ اور ہمیشہ رعیت اور فوج اور امر اور غازیوں اور قاضیوں اور نائبوں وغیرہ کے حالات کی اطلاع حاصل کرتا رہے تاکہ کسی سے ظلم اور خیانت عمل میں نہ آئے۔ غرضیکہ مدار کارامامت اور ریاست اور سلطنت کا یہ ہے کہ ظالموں سے مظلوموں کی داد دہی کرے اور جب اس کو معلوم ہو کہ کفار یا باغی مسلمانوں کو تنگ کرتے ہیں ان کے حقوق لیتے ہیں تو ان کے دفعیہ کی قدرت رکھتا ہو۔ آرام طلب عیش پسند نہ ہو۔ کفار کے جبر و ظلم مسلمانوں پر دیکھ کر خاموش نہ بیٹھا رہے اور ان کے ساتھ چاہیلوسی نہ رکھے۔ اور جیسا کہ مصلح پر بیٹھنے والا تسبیح کا ہاتھ میں رکھنے والا، ہمیشہ کتب علمیہ کا مطالعہ کرنے والا، طلباء کو پڑھانے والا، مشکل علموں میں کتابیں تصنیف کرنے والا، دقائق کا حل کرنے والا اور غریب نریمز اور قتل و غارت اعداء اللہ سے بچنے والا ہو، اور اس کے عہد میں بعض آدمی بعض نپر ظلم کریں اور قوی ضعیفوں کو ستائیں، اور شریفوں کو مفسدوں کے ہاتھ سے آبرو و بچائی مشکل ہو تو ایسے امام کی احتیاج مسلمانوں کو نہیں کیونکہ جو کچھ امامت اور سلطنت کے لئے ضروری ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔

ثم يبين ان يكون الامام ظاهراً لا مخفياً ولا منتظراً دجراً امام كواچا ہے کہ ظاہر ہونہ کچھ ہوا اور نہ منتظر
دکھا گیا) اہل سنت کا یہی مذہب ہے کہ ظہور کو شرط امامت جانا ہے۔ مگر شیعہ اس شرط کے منکر ہیں۔ اور اس انکار میں وہ
عقل و نقل دونوں کے مخالف ہیں۔ مخالفت عقلی کی یہ صورت ہے کہ غرض امام کے تقرر سے یہ ہے کہ حدود الہی کو قائم کرے اور
کفار سے مقابلہ کے لئے لشکر آراستہ رکھے اور دین اسلام کا حامی ہو اور محافظت اور انتظامات مسلمین اور اجرائے کلمۃ اللہ اس
سے وقوع میں آئے اور تمام امور اہل دینی کی محافظت کرے اور منوعات کو روکے اور احکام شرعی کو پھیلانے اور لوگوں کو
ان کے گناہوں کی سزا پہنچانے۔ اور حاکم اور قاضی اور مفتی مقرر کرے۔ اور بیتام بایں بدون ظہور امام اور بغیر اس کے غلبہ و
تسلط کے مفسدوں پر مکر نہیں۔ جب تک اس کا رعب داب دشمنوں پر نہ چھا جائے گا اور اس کی شوکت ترقی نہ کرے گی کبھی وہ
تمام باتیں درست نہ ہوں گی۔ اور اگر یہ چیزیں حاصل نہ ہو سکیں تو پھر امام کا مقرر نہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں اور عبث محض
کارخانہ خدائی کا چلنا محال ہے۔ اور مخالفت نقلی یہ ہے کہ قرآن میں آیا ہے وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَكَلَّمُوا الصَّلَاتِ
لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا وَعَدَہُ کیا اللہ نے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں تم میں سے اور نیک کام کئے ہیں
کہ وہ ضرور خلیفہ کرے گا ان کو ملک میں جیسا کہ خلیفہ کیا تھا ان سے اگلوں کو اور البتہ جمادے گا ان کے لئے دین ان کا جو پسند
کر دیا ہے ان کے واسطے۔ اور ان کو ان کے بدلے میں امن دے گا) اور سورہ حج میں ہے الَّذِينَ اِنْ مَكَّنَّا لَهُمْ فِي
الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وہ لوگ اگر ہم قدرت میں
ان کو ملک میں تو قائم رکھیں نماز اور دیں زکوٰۃ اور نیک کاموں کا حکم کریں اور بُرے کاموں سے روکیں پس معلوم ہو
کہ امام بنانے سے مقصود دین کی قوت اور اہل خیر و صلاح کو امن پہنچانا اور نماز و روزہ اور جمعہ اور جماعت اور عیدین اور تحصیل
زکوٰۃ و صدقات اور فقر پران کی تقسیم اور امر الہی کی تعمیل کرانا اور نواہی سے روکنا اور جہاد کی تیاری وغیرہ ہے۔ اور سورہ
بقرہ میں ہے وَابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقْضَ الْاَيْدِیْنَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ (ہمارے لئے بادشاہ مقرر کرنا کہ ہم اطاعتی کریں اللہ کی راہ میں

اس آیت سے معلوم ہوا کہ جہاد فی سبیل اللہ ہر بادشاہ کے مقرر کرنے سے مقصود ہے اور سورہ سجدہ میں ہے وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَكْثَمَ يُحَدُّونَ بِأَمْرِكَ أَتَصَاحِبُكَوْا (اور کئے ہم نے ان میں سے ائمہ یعنی سردار جو ہمارے حکم کے ساتھ ہدایت کرتے تھے جب انہوں نے صبر کیا) اس سے معلوم ہوا کہ ائمہ کی ہدایت اور ان سے مخالفت کی مشقت یہ باتیں گوارا کرنا اور ان پر صبر رکھنا امامت کے لوازم سے ہے۔

اور یہ جو بعضے امامیہ کہتے ہیں کہ ائمہ کا لوگوں سے مخفی ہونا اپنی جانوں کے خوف سے تھا کہ لوگوں نے انہیں دھمکایا اور ڈرایا کہ وہ چھپ رہے اور انہیں امامت سے جان چڑائی گزرتا رہتا امام وقت محمد ابوالقاسم مہدی منتظر نے کہ بارہویں امام ہیں ۳۲۸ھ میں غیبت کبریٰ اختیار کر لی اور سوائے نام کے ان کا نشان باقی نہ رہا۔ اور مخفی ہو جانا ائمہ و اوصیاء کی سنت ہے۔ آنحضرتؐ بھی خوف اعداء سے غاریں چھپ گئے تھے۔ یہ قول صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اہل سنت و شیعہ کے کسی مؤرخ نے یہ نہیں لکھا ہے کہ کسی عہد میں کسی سلطان یا بادشاہ نے امام وقت کو ڈرایا اور دھمکایا ہے۔ اور امامیہ ثابت کرتے ہیں کہ ائمہ کی موت اپنے قبضہ قدرت میں ہے۔ وہ اپنے اختیار سے مرتے ہیں۔ اور جب کہ موت ان کے بس کی ٹھہری تو پھر کس بات کا خوف رہا۔ اور یہ کیسا لطف الہی ہے کہ وہ امام وقت کو ظاہر ہونے کی قوت و قدرت نہیں بخشتا۔ علاوہ اس کے اگر چھپنا بوجہ خوف اعداء کے خدا کے حکم کے مطابق واجب ہے تو جو انبیاء و اوصیاء مثلاً حضرت زکریا و یحییٰ اور امام حسین علیہم السلام مخفی نہ ہوئے وہ تارک واجب ٹھہرے۔ اور اگر واجب نہیں مندوب یا مباح ہے تو لازم آیا کہ جو ائمہ مخفی ہوئے انہوں نے کار واجب یعنی تبلیغ احکام اور قیامت دین کو ایک امر مندوب یا مباح کے لئے ترک کیا۔ اور یہ بات بڑی ہے اس سے معلوم ہوا کہ مہدی موعود محمد بن حسن عسکری نہیں۔ بڑی دلیل اس پر یہ ہے کہ شیعہ امامیہ کے اصول میں سے یہ امر ہے کہ اللہ تعالیٰ پر امام کا مقرر کرنا واجب ہے۔ اور اللہ پر یہ بات جائز نہیں کہ زمانہ امام سے خالی رکھے۔ اور ان کے نزدیک امامت کا حصر انہیں بارہ اماموں میں ہے جن کے لئے عصمت کا واجب ہونا ثابت کرتے ہیں۔ اس صورت میں یہ بات لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر جو کچھ واجب تھا اسے ترک کیا۔ جس عسکری کی وفات کے بعد ان کے بیٹے محمد کو امام نہ بنایا بلکہ کار امامت کو آخر زمانہ تک کے لئے ڈھیل میں ڈال دیا۔ اگر امامیہ جواب میں یہ کہیں کہ محمد ابوالقاسم بن حسن عسکری اس وقت بھی امام ہیں تو یہ کہا جائے گا کہ ایسے امام کے وجود سے کیا فائدہ جو چھپا ہوا رہتا ہے، عاجز ہے ظلم کے دور کرنے پر قادر نہیں۔ اب زمانہ آنحضرتؐ کی وفات کو بھی زیادہ ہوا۔ کفار نے ہر طرف سے زور باندھ لیا ہے۔ مسلمان طعنف کی حالت میں ہیں۔ باوجودیکہ محمد بن حسن قبل جو زمانہ آنحضرتؐ سے قریب تھا مسلمان زوروں پر تھے، کفار دب رہے تھے، دین اسلام کو عروج تھا تو ائمہ برابر ہوتے رہے۔ حالانکہ ان ائمہ کی اس وقت کے سلاطین کے سامنے کوئی احتیاج نہ تھی۔ ایسے امام عادل کی جو دین اسلام کا مددگار ہو عدل دنیا میں پھیلانے اب بڑی احتیاج ہے۔ پس صحیح یہ ہے کہ مہدی زمانہ قیامت کے قریب پیدا ہوں گے اور محمد بن حسن مہدی موعود نہیں ان کا تو انتقال ہو چکا ہے۔ چنانچہ عروۃ الوثقی میں اس کی تصریح کی ہے۔

ویکون من قریش (اور امام قریش میں سے ہو گیا کہ جناب سرور کائناتؐ نے فرمایا ہے الاکثمة من قریش (امام قریش سے ہیں) یہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر جس وقت حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے خلافت کے معاملہ میں انصار کے سامنے یہ دلیل پیش کی تو سب تسلیم کر لیا۔ اور قریش عرب میں نام ہے ایک خاص قبیلہ کا اسماعیل علیہ السلام کی اولاد سے کہ ہمارے پیغمبر اور اکثر اصحاب کبار بھی اسی قبیلہ سے تھے۔

ولا یجوز من غیرہم (اور انہیں جائز سوائے ان قریش کے) لیکن قریشیت مشروط ہے حالت اختیار میں پس دیدہ و دانستہ اگر غیر قریشی کو امام کریں تو گنہگار ہوں گے، مگر امامت اس کی منعقد ہو جائے گی۔ اور پھر خروج اس پر جائز نہ ہوگا اور اگر غیر قریشی بہ تسلط بادشاہ بن جائے گا تو وہ خود گنہگار ہوگا۔ رعایا پر اطاعت اس کی فرض ہوگی۔ کیونکہ نصوص قرآن و سنت سے ثابت ہے کہ اطاعت اولی الامر کی واجب ہے اور خروج اس پر حرام ہے۔ کیونکہ اس کی نافرمانی سے فساد پیدا ہوگا، قتل و گرفتاری و قلع و قمع میں آئے گی۔ حتیٰ تحقیق یہ ہے کہ دلیل اس بات کی کہ امام قریش میں سے ہو یہ حدیث ہے الاکثمة من قریش اور الناس تبع لغریب (یعنی آدمی تابع ہیں قریش کے) جیسا کہ صحیح بخاری و مسلم میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ اور لایزال هذا الامر فی قریش (ہمیشہ رہے گا یہ کام قریش میں) جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم لئے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ بعض الفاظ حصر پر دلالت کرتے ہیں لیکن وہ حدیثیں کہ جن میں علیؑ عموم اطاعت کو واجب کیا ہے اس مفہوم کے حصر کی تخصیص کرتے ہیں۔ اور قرآن مجید نے اس پر تصریح کی ہے بلکہ ایک دلیل غیر قریش کی اطاعت کو بالتخصیص واجب کرتی ہے۔ جیسے انس رضی اللہ عنہ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے اسمعوا و اطیعوا وان استعمل علیکم عبد اجشیا کان داسہ ذبیبة رسنوا و اطاعت کرو اگرچہ عامل کیا جائے تم پر غلام حبشی گویا کہ سراسر اس کا انگوڑا ہے یعنی انگوڑی طرح ہے سفیدی و سیاہی میں) اور امام نجاشیؑ سے مسلم نے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہے ان امر علیکم عبد محمد ع یفودکم بکتاب اللہ فاسمعوا لہ و اطیعوا لہ (اگر امیر کیا جائے تم پر نکٹا کنکٹا حکم دے تم کو موافق حکم خدا کے تو اس کا حکم سنو اور فرمانبرداری کرو) اور احمد و ابن ماجہ اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے علیکم بالطاعة وان کان عبد اجشیا فانما المؤمن کا لجمہل الانف اذا اقتید افتاد (اطاعت کرو و غلام حبشی ہو۔ اس لئے کہ مؤمن اس اونٹ کی طرح ہے جس کی ہمار ہو کہ جب وہ کھینچا جائے تو اطاعت کرتا ہے) اور جو شخص امام اور سلطان میں تفریق کرتا ہے اس پر یہ حدیثیں حجت ہیں خصوصاً جب کہ حضرتؐ نے یہ فرمایا ہے الخلافة ثلاثون سنة ثم یموت ملکاً (خلافت تیس برس تک ہوگی۔ بعد اس کے بادشاہت ہو جائے گی) جیسا کہ سفینہ منہ سے ابوداؤد و ترمذی نے روایت کی ہے۔ اور یہ بھی خیال کرنا چاہیے کہ یہ قول آنحضرتؐ کا کہ ائمہ قریش میں سے ہیں اس طور پر ہے جیسے کہ آپؐ نے یہ خبر دی ہے اذان حبشہ میں ہے اور قضا اذین ہے۔ پھر جو جواب ان حدیثوں کے حصر کو توڑنے کے لئے دیا جائے گا وہی اس حدیث کا بھی ہو سکتا ہے۔

ولا یختص بہ بنی ہاشم و اولاد علی رضی اللہ عنہ (اور امام ہونے کے لئے بنی ہاشم اور اولاد علی رضی اللہ عنہ کی کچھ خصوصیت نہیں) یہ قیدی شیعہ نے لگا دی ہیں کہ امام کا ہاشمی ہونا ضروری ہے۔ اس سے یہ مطلب ہے کہ امامت حضرت ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم کی باطل ٹھہرے۔ اور علوی کہنے سے یہ مدعا ہے کہ عباسیوں میں امامت باطل ہو۔ پس ان کے نزدیک امام بعد جناب رسالتؐ کے بلا فصل علی بن ابی طالبؑ ہیں۔ اور ان کے بعد گیارہ امام ان کی ذریت سے ہیں۔ ولا یشترط (فی الامامہ) ان یموت معصوماً (اور امام کے لئے) کچھ پیش شرط نہیں کہ معصوم ہو) عصمت علمائے اہل سنت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بندے میں گناہ پیدا نہ کرے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک عصمت عبارت ہے ایک ایسی ملکی اور نفسانی صفت سے کہ جس میں وہ وصف ہوتا ہے تو وہ گناہ سے بچتا رہتا ہے۔ اور صفت ابتداء اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جو گناہ کو مبرا اور طاعت کو اچھا جانتا ہو۔ اور پھر اوامر و نواہی کے متعلق بے درپے

وحی کے نازل ہونے سے یہ صفت راسخ ہو جاتی ہے۔ اور ایسے شخص سے گناہ و صغیرہ سہو یا عمدتاً ابتدائے احوال میں صادر ہو سکتے ہیں اس واسطے کہ یہ صفت نفسانی اس وقت میں حاصل تو ہوتی ہے مگر مضبوط نہیں ہونے پاتی۔ پھر بندہ رتج جم جاتی ہے، اور اس کے جم جانے کے بعد گناہ و صغیرہ بھی معصوم سے سرزد نہیں ہوتے۔ اور علمائے معتزلہ عصمت کی یوں تعریف کرتے ہیں کہ وہ ایک خاصیت ہے جو نفس انسان میں ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے اس شخص معصوم سے گناہ نہیں صادر ہو سکتے مگر یہ قول غلط ہے اس واسطے کہ جب صاحب عصمت سے گناہ کا صدور ممنوع ہے تو پھر وہ گناہ کے نہ کرنے پر ثواب کیوں پاتا ہے۔ کیونکہ جس چیز کا کرنا اپنے اختیار میں نہیں ہے اس کے نہ کرنے پر ثواب نہیں ملتا ہے اس واسطے کہ وہ اپنی قدرت سے باہر ہے۔ علاوہ اس کے اجماع اس بات پر ہو گیا ہے کہ انبیاء کو حکم الہی ہے کہ وہ گناہ سے بچیں۔ ان کو ترک گناہ پر ثواب ملے گا۔ پھر اگر گناہوں کا انبیاء سے دفع ہونا منقطع ہوتا تو حکم الہی ان کو ترک گناہ کے لئے اور اس ترک پر ثواب ملنے کے لئے کیوں صادر ہوتا۔ اس واسطے کہ جو چیز اختیار سے باہر ہے نہ اس کے ترک کرنے کے لئے حکم کیا جاتا ہے اور نہ اس کے ترک پر ثواب ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے حبیب کو سمجھاتا ہے قُلْ اَسْمَا اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحٰی اِلٰی اَنْتُمْ اَلَا تَهْتٰكُمُ الْاِلٰهَ وَ اَحَدٌ (کہ اے محمد میں بھی آدمی ہوں جیسے تم۔ وحی کی جاتی ہے میری طرف اس بات کی کہ تمہارا معبود کیسا ہے) یہ ارشاد ربانی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انبیاء تقاضائے بشریت میں تمام آدمیوں کے مثل ہیں۔ اور انسانوں میں اور ان میں امتیاز صرف وحی سے ہوتا ہے۔ اس صورت میں جس طرح اور آدمیوں سے گناہ ہوتے ہیں اگر ان سے بھی سرزد ہوں تو محال نہیں ہے۔ بہر صورت عصمت انبیاء سے مخصوص ہے۔ اور امام کا معصوم ہونا خطا سے علم و اجتہاد میں صغریٰ نہیں۔ اور نہ گناہ کے صدور کا ممتنع ہونا امامت کے شرائط میں سے ہے۔ البتہ امام بنانے کے وقت یہ خیال رکھنا چاہیے کہ صاحب عدالت ہو یعنی گناہ کبیرہ کا مرتکب اور صغیرہ پر مضمحل نہ ہو۔ اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کا قول ہے کہ صحت امامت میں عصمت شرط ہے اور عصمت کے معنی کہتے ہیں کہ نہ تو خطا فہم میں ہو اور نہ گناہ عمل میں صادر ہوں۔ پس ان کے نزدیک امام کا ظاہر اور باطن دونوں معصوم ہونا واجب ہے۔ بخلاف اہل سنت کے کہ ان کے نزدیک باطن کا اعتبار نہیں صرف ظاہر میں صاحب عدالت ہو۔ اور شیعہ کے مذہب کے بموجب چونکہ عصمت ظاہری اور باطنی خلق کو معلوم نہیں ہو سکتی ہے، پس ناچار مقرر کرنا امام کا خدا کی طرف سے ہے نہ خلق کی طرف سے۔ اور اپنے قول پر دلیل اس آیت کو لاتے ہیں کہ جس وقت حضرت ابراہیمؑ نے خدا سے چاہا کہ امامت میری ذریت کو عطا ہو تو اس کے جواب میں حکم ہوا لَا یُکِنّٰی عٰہِدٌ وِی الظّٰلِیْمِیْنَ (سزاوار نہیں ہے عہدہ خدمت و منصب میرا ظالموں کو) چونکہ غیر معصوم ظالم ہوتا ہے پس عہدہ امامت کے لئے ہرگز سزاوار نہ ہوگا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ظالم غیر معصوم کو نہیں کہتے۔ بلکہ ظالم وہ ہوتا ہے جو گناہ کبیرہ کرے جس سے اس کی عدالت جاتی رہے۔ اور پھر اس سے تائب نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ مقابل ظلم کے عدالت و تقویٰ ہے نہ عصمت۔ ہاں اگر اللہ تعالیٰ یوں فرماتا کہ نہیں لائق ہے عہدہ خدمت و منصب میرا اس شخص کو جس سے ظلم واقع ہونا ممکن ہے اور صدر و معصیت کا احتمال رکھتا ہے تو اس قسم کی فہمیدگی گنجائش تھی لیکن جب کہ یہ کہا کہ جو ظلم کیا کرتے ہیں انہیں حکومت لائق نہیں تو امامت غیر ظالم کی خواہ معصوم ہو خواہ مشقی، درست ہے۔ اور پھر اگر عہد کو عام قرار دیں تو چاہیے کہ فاضلی و فقی اور مختص اور امیر اور حاکم کے لئے بھی عصمت مشروط ہو۔ اور اگر عہد کو خاص کریں کسی قسم کے ساتھ تو دوسروں کے لئے بھی شرائط عصمت بعضے اقسام عہد میں چاہیے، اس لئے کہ تمام کاموں میں تو انبیاء کے لئے عصمت شرط ہے۔

ولا ان یکون افضل من اهل زمانہ (اور نہ یہ شرط ہے کہ امام زمانہ کے سب لوگوں سے افضل ہو) علم و عمل وغیرہ میں۔ لیکن امامیہ کے نزدیک واجب ہے کہ ائمہ افضل ہوں ورنہ تفصیل مفصل لازم آئے گی اور انقیاد بھی حاصل نہ ہوگا اور یہ نتیجہ ہے۔ مگر اہل سنت کے نزدیک امام کا اپنے تمام اہل عصر سے افضل ہونا لازم نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے طاووت کو اپنے حکم سے خلیفہ کیا حالانکہ حضرت ثمویل اور حضرت داؤد اس وقت میں موجود تھے اور بلاشبہ اس سے افضل و اعلیٰ تھے۔ ہاں اگر امام وقت کا نصب اہل حل و عقد کے ہاتھ میں ہو تو اس آدمی کو امام بنائیں جو افضل ہو سب سے ریاست و سرداری میں نہ کہ در امور میں۔ اس لئے کہ بہت سے ولی کامل اور تبحر عالم اور سید اصیل بطرفین ایسے ہوتے ہیں کہ جن سے ایک گھر کا بھی انتظام اور محفوظی سے بھی آدمیوں کا بندوبست نہیں ہو سکتا ہے۔ پس یہاں دوسری فضیلت درکار ہے۔

ویشترط ان یکون من اهل الولاية المطلقة الكاملة سا شاقا قادرا علی تنفیذ الاحکام و حفظ حدود و دار الاسلام و انصاف المظلوم من الظالم۔ (اور یہ شرط ضرور ہے کہ امام ولایت مطلقہ کاملہ یعنی معاملات میں تصرف کرنے کی لیاقت رکھتا ہو اور ریاست والا ہو۔ اور احکام شریعت کے جاری کرنے، حدود و دارالاسلام کی نگہبانی کرنے اور ظالم سے مظلوم کی داد دینی کرنے پر قدرت رکھتا ہو) اگر احکام اسلام جاری کرنے اور مصالح اہل اسلام کے قائم رکھنے پر قادر نہ ہوگا تو امام کے مقرر کرنے کی غرض فوت ہو جائے گی اسی لئے اہل سنت امام کیلئے علاوہ قرشیت کے چند شرطیں بیان کرتے ہیں (۱) مسلمان ہو (۲) مرد ہو کہ اکثر مہمات امارت بدون عقل کامل اور شجاعت وافر کے دشوار ہیں اور یہ صفات عورات میں معدوم ہیں (۳) غلام نہ ہو آزاد ہو اس لئے کہ غلام کی گواہی مقدمات میں مقبہ نہیں اور لوگ اسے حقیر جانتے ہیں۔ علاوہ اس کے اس پر اپنے مالک کی خدمت واجب ہے۔ لیکن حدیث وجوب طاعت سلطان پر اگرچہ غلام ہو اور وہ ہے چونکہ اجماع حدیث امام پر ہو گیا ہے اس لئے آزاد ہونا بھی اس کا شرط ہے تحقیق سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غلام کا ذکر ان حدیثوں میں مبالغہ کے لئے ہے جیسے آنحضرتؐ کے اس قول میں کہ جو کوئی مسجد بنائے گو چڑیا کے گھونسلے کی طرح ہو ظاہر ہے کہ مسجد چڑیا کے گھونسلے کی طرح نہیں ہو سکتی بلکہ مقصود مبالغہ ہے۔ پس ان حدیثوں میں بھی مراد نائب سلطان اور خلیفہ اکبر ہے ورنہ غلام امیر و امام نہیں ہوتا (۴) گونگا بہرا اور اندھان نہ ہو۔ اس لئے کہ امام پر واجب ہے حکم دینا اس طرح کہ اُس کے مطلب میں شبہ نہ پڑے۔ اور مدعی اور مدعی علیہ اور مقرر و مقرئ اور شاہد و مشہود کی شناخت اور ان کا کلام سننا اس کے واسطے ضروری ہے اور ناہوں اور قاضیوں کا مقرر کرنا اور شرک کو جہاد میں حکم دینا اس پر واجب ہے۔ اور یہ سب باتیں سلامتی اعضا کے بدون ممکن نہیں (۵) بہادر ہو کہ لڑائی کے کاروبار کو سنبھال سکے (۶) اہل لڑائے ہو کہ انتظام فوج جہاد میں اور ملک کا بندوبست بخوبی کر سکے۔ (۷) عاقل و بالغ ہو کیونکہ بغیر عقل و بلوغ کے تو اپنے نفس پر بھی ولایت نہیں ہو سکتی (۸) آرام طلب تن پرور عیش دوست نہ ہو (۹) ناخبر کار نہ ہوتا کہ معاملات کو بگاڑ نہ دے (۱۰) عادل ہو۔ عدالت کی تعریف شرع شریف میں یہ ہے کہ وہ ایک صفت قلبی اور ملکہ نفسانی ایسا ہے جس کی وجہ سے متقی پر ہیز گار بامروت ہو جاتا ہے اور بالائزام اس سے تقویٰ اور مروت کے افعال صادر ہوتے ہیں اور گناہ کبیرہ کرنے سے فوراً عدالت جاتی رہتی ہے۔ گناہ صغیرہ پر اصرار کرنا بھی قاذر عدالت ہے (۱۱) مجتہد ہو اور مجتہد ہونے سے صرف اس قدر مراد ہے کہ جن چیزوں کی احتیاج ہے ان کا عالم ہو۔ کیونکہ ضروری چیزوں کا جاننا امام کے لئے اہم مقاصد سے ہے۔ کیونکہ تمام کاروبار اور احکام کے اجراء کا مدار سلطان پر ہے اور جب کہ اس کو اتنا علم نہ ہوگا جس قدر سے حق و باطل میں تمیز کر سکے تو لامحالہ تمام معاملات کو ضبط کر دے گا خاص کر جب کہ خود احکام شرعی کو جاری کرے گا اور

اگر بنفس خود ان کاموں کو انجام نہ دیتا ہو تب بھی اس قدر واقفیت ضروری ہے کہ علماء میں سے کوئی عالم متقی پر مہر گار صاحب عدالت احکام شرعی کے جاری کرنے کے لئے مقرر کرے۔ اگر خود اتنی تمیز نہ رکھتا ہو تو کسی اچھے عالم سے ایسے عالم کے حال کو دریافت کرے۔

مس۔ اگر بچے یا عورت یا جاہل یا نا تجربہ کار یا سست و کاہل کو باپ کے فوت ہونے کے بعد امام مقرر کر دیں اور علماء کو احکام شرعی کے جاری کرنے اور ایک بہادر سردار کو سپاہ کا کام انجام دینے اور تجربہ کار کو جہات کے درست کرنے اور عقلمند کو زکوٰۃ و خراج لینے اور حاکموں اور عاملوں اور قاضیوں کو مقرر کرنے اور بیت المال کے تقسیم کرنے کی خدمات پر مقرر کر دیں تو امامت و سلطنت کے تمام کام بغیر ان شرائط کے بھی چل سکتے ہیں۔

ج۔ اگر اس بچے یا عورت کو معزول کر کے خود علماء اور امراء اور وزراء باہم متفق ہو کر کام کریں اور ہر کام میں اتفاق رکھیں تو بغیر امام کے بھی کام چل سکتا ہے۔ پھر امام کا ہونا کیا ضرور ہے۔

ج۔ بہت سے آدمیوں کا اجتماع بغیر کسی صاحب شوکت کے بے بنیاد ہے کیونکہ اختلاف پیدا ہو جانا ممکن ہے اور کار امامت بگڑ جانے کا احتمال ہے۔ مدار ان امور کا احتمالات عقلیہ پر نہیں ہے بلکہ یہ سب باتیں موقوف ہیں ان عادی باتوں پر جو موجب ہیں رفع مفسدہ کی، اور ان میں مصلحت موجود ہے۔ پس اس صورت میں بچہ اور عورت سے کوئی کام نہیں ہو سکتا۔ دونوں کا عدم وجود برابر ہے مگر حق یہ ہے کہ امامت لڑنے کی درست ہے ضرورت کی وجہ سے اور چاہیے کہ کار و بار حکومت ایک حاکم کے سپرد کئے جائیں جو سلطان کا تابع ہو۔ اور بادشاہ ظالم میں تو وہ لڑ کا ہے اور حقیقت میں حاکم مذکور کیونکہ اگر اس کو سلطان فی الحقیقت نہ جانیں گے تو اس کا حکم دینا قضا اور جمعہ کے لئے درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں ایسے شخص کا اذن صحیح نہیں جس کو ولایت حاصل نہ ہو اور عدالت مشروط ہے حالت اختیار میں۔ پس دیدہ و دانستہ اگر فاسق کو امام کریں تو گنہگار ہو گئے البتہ امامت کی منعقد ہو جائے گی۔ اور پھر اس پر خرد دج جائز نہ ہوگا اگر تسلط کر کے فاسق بادشاہ بن جائے گا تو وہ خود گنہگار ہوگا مگر لوگوں پر اطاعت اس کی فرض ہوگی اور خرد دج اس پر حرام ہوگا اور شرط ہونا اسلام کا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ لفظ اولی الامامت کے غیر مسلم کو شامل نہیں۔ اور شرط ہونا زکوٰۃ اور حرمیت اور رسالت اور اعضا اور اجتہاد وغیرہ کا مثل عدالت کے ہے۔ پس اگر عورت یا غلام یا ناقص الاعضاء یا غیر مجتہد وغیرہ مسلط ہو جائے تو اطاعت اس کی واجب ہوگی۔ پس ظاہر ہوا کہ اسلام کے سوا امامت میں کوئی اور بات جیسا کہ بنی یا شمش یا اولاد علی ہونا یا افضل زمان ہونا یا معصوم ہونا شرط نہیں جو قیام کے شیعہ نے لگا لی ہیں۔

ولا ینعزل الامام بالفسق والجور۔ (اور امام معزول نہیں ہوتا فسق و جور سے) بلکہ مستحق عزل ہوگا اگر امام سے کوئی گناہ سرزد ہو جائے خواہ کبیرہ خواہ صغیرہ یا کسی پر وہ ظلم کر بیٹھے تو اس سبب سے مسلمانوں کو نہ چاہیے کہ اس امام کو بطوت کر دیں کیونکہ فتنہ عظیم اور کشت و خون ہونے کا احتمال ہے۔ دوسرے جب امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں تو گناہ کے سبب اس کا معزول کرنا محض بیجا ہے۔ اسی سبب سے سلف کے لوگ خلفائے راشدین کے بعد ظالم اور فاسق اماموں کی بھی اطاعت کرتے رہے اور ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھتے اور ان پر چڑھائی کرنے کو برا سمجھتے تھے۔ ابن عباسؓ سے بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اپنے امیر سے اگر کسی بڑی بات کو سرزد ہوتے دیکھے تو اس پر صبر کرنا چاہیے جو شخص صبر نہیں کرے گا اور جماعت سے جدا ہو جائے گا تو اس طرح مرے گا جیسے اہل جاہلیت مرتے ہیں۔

وتجوز الصلوۃ خلف کل بدو فاجر ویصلی علی کل بدو فاجر (اور نماز پڑھنا ہر نیک و بد کے پیچھے جائز ہے اور نماز پڑھے ہر نیک و بد کے جنازے پر، چنانچہ ابو داؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھنا اور ہر نیک و بد کے جنازے پر نماز پڑھنا واجب ہے گو وہ مرتکب کبیرہ ہوں معزول بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز بتاتے ہیں۔ اگرچہ ان کے نزدیک وہ مومن نہیں کیونکہ ان کے نزدیک امامت کے شرائط میں سے کفر کا نہ ہونا ہے نہ ایمان کا ہونا جو جامع ہونا بدین اور اقرار اعمال واجبہ کو جن کا تارک فاسق ہے۔

ونکت عن ذکر الصحابة الانجید اور ہم کو صحابہ کے ذکر سے زبان بند رکھنا چاہیے سوائے کلمہ خیر کے کچھ نہ کہنا چاہیے۔ صحابی اس شخص کو کہتے ہیں جس نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو حالت ایمان میں پایا ہو اور دین اسلام پر ملامت ہو گوا اس درمیان میں مرد بھی ہو گیا ہو جیسے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کہ مسلمان ہو جانے کے بعد مرتد ہو گئے تھے اور فتح مکہ کے دن دوبارہ اسلام لائے اگرچہ بڑے بڑے صحابہ عظام گناہوں کے صدور سے محفوظ تھے مگر یہ نہ تھا کہ تمام صحابہ میں سے کوئی بھی قابل طعن نہ ہو۔ اس لئے کہ بعض صحابہ سے شرابخوری ثابت ہوئی ہے اور جناب سرور کائناتؐ نے ان پر حد جاری کی ہے۔ اور سطح بن اثاثہ اور حسان بن ثابت سے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر نہمت زنا ثابت ہوئی اور ان پر حد جاری کی گئی۔ اور معاذ سلمیؓ نے زنا کیا اور سنگسار کئے گئے۔ حالانکہ سطح صحابی بدری تھے مگر اتنا ضرور ہے کہ بوجہ حرمت صحبت خیر البشر ان کی خطائیں قابل گرفت نہیں جب تک کہ نفاق اور ارتداد ان کا پورے طور پر معلوم نہ ہو۔ مثلاً ابوذر غفاریؓ رضی اللہ عنہ کے حق میں صحیح بخاری میں ایک حدیث میں آیا ہے انک امر علیک جاہلیۃ۔ اب ہم کو سزاوار نہیں کہ کہیں ”ابوذرؓ مرد جاہل تھے“ اسی طرح ابوہریرہؓ کے حق میں جو عمدہ صحابی تھے، صحیح بخاری میں روایت آئی ہے لا یضع عصا عن عاتقہ۔ اور یہ کنایہ ہے اس بات سے کہ وہ اپنی عورتوں اور خادموں کو بہت مارتے رہتے تھے۔ اب ہم کو یہ لائق نہیں کہ کہیں ابوہریرہؓ مرد ظالم تھے۔ بلکہ اگر دو رنگ خیال کیا جائے تو معلوم ہو کہ بعض انبیاء کے باب میں بھی خدائے تعالیٰ کی جانب سے ناراضی کے مقام میں عتاب آمیز الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ مگر انبیوں کو مناسب نہیں کہ ان الفاظ کے موافق ان انبیاء کی شان میں کلام کریں۔ مثلاً سورہ ط میں ہے وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ذَا فَرَمَانٍ کی آدمؑ نے اپنے رب کی۔ پس گمراہ ہو گئے، باوجود اس کے آدم علیہ السلام کو گناہگار اور گمراہ کہنا کفر ہے۔ اور حضرت یونسؑ کے حالات میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (سوائے تیرے کوئی معبود نہیں تو پاک ہے تحقیق میں تھا ظلم کرنے والوں میں سے) اَيْضًا وَإِذْ يَبْنِي إِلَهُ الْفُلْكَ الْمَشْحُونِ رِیُّوسُ جِس وقت بھاگا بھری ہوئی کشتی کی طرف، اَيْضًا فَالْفُلْكَمُ الْخُوتُ وَهُوَ مِلْمٌ (نگل گئی اس کو مچھلی اور وہ ملامت میں پڑا ہوا تھا) مگر کسی شخص کو یونس علیہ السلام کی نسبت لفظ ظالم اور بھگوتا اور ملامت میں پڑا ہوا استعمال کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح انبیوں کو مناسب ہے کہ صحابہ کے حق میں کلمہ خیر کے سوا کچھ نہ کہیں۔ اگر کچھ برخلاف خیر و خوبی کے منقول ہو تو اس سے چشم پوشی کریں۔ کیونکہ صحابہ مجیدین رسولؐ کے بڑا کہنے میں اگر دلائل قطعی کی مخالفت ہے تو کفر ہے۔ جیسے بی بی عائشہؓ پر زنا کی تہمت کرنا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے کلام میں اس عیب سے ان کی بریت بیان کر دی ہے۔ اور اگر دلائل قطعی کا خلاف نہ ہو تو یہ گناہ کبیرہ ہے۔ پس کسی صحابی پر لعنت نہ کرنی چاہیے۔

مہابیت کا کسی صحابی نے خلیفہ برحق سے بغاوت اور اس پر خرد دج کیا ہوگا تو یہ ارتکاب کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ لے دیکھو ترجمہ شاہ رفیع الدین صاحب پارہ ۲۳ رکوع ۹-۱۲ صفحہ ۱۸۱ عشر میں لکھا ہے اہل سنت قاطبہ اجماع دارند (باقی برکت)

قابل لعن نہیں۔ قرابت داران رسول نے اپنے دشمنوں کی تکفیر کب کی ہے جو اور دل کو کرنا چاہیے۔ اور ان کو جو غفرت اپنے مخالفین سے عقی یہ بوجہ نزاع اور جنگ وجدل کے پیدا ہو گئی تھی۔ مگر ان کے ایمان اور اسلام کی کسی طرح کا کلام نہ تھا۔ اللہ نے لعنت کے فضول کام سے اپنے بندوں کو معاف رکھا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص عمر بھر ابلیس پر لعنت نہ کرے تو اس سے قیامت کو سوال نہ ہوگا کہ تو نے لعنت کیوں نہیں کی۔ اور لعنت کرنے کی صورت میں تو سوال کا اندیشہ ہے جو کوئی نفس الامری ملعون ہے تو اس پر لعنت کرنا اور اپنی زبان کو اس سے آلودہ کرنا اپنی عادت کو بگاڑنا اور اس کے ساتھ تفصیح وقت کرنا کیا ضرور ہے۔ اور اگر فی الحقیقت ملعون نہیں ہے تو کسی کے لعنت کرنے سے اس کا کیا نقصان ہوگا۔ بلکہ لٹا لعنت کرنے والا ہی گناہگار ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اپنا بندہ ادائے طاعات شریعہ کے واسطے بنایا ہے۔ ہم پر یہ بات واجب نہیں ہے کہ ہم یہ بات پہچانیں کہ فلاں شخص بُرا ہے اور فلاں شخص قابل لعن ہے۔ وہ سب روز قیامت اللہ پاک کے سامنے کھڑے ہوں گے۔ وہاں حق، باطل سے اور مصیب، مخفی سے ممتاز ہو جائے گا۔ ہم کو کیا ضرور ہے کہ ہم ایسی قوم سے مشتعل ہوں جن کو گذرے ایک زمانہ دراز گزر گیا ہے۔ نہ ان کے محسن نے ہمارے ساتھ کوئی احسان کیا ہے۔ اور نہ ان کے کُفر نے ہمارے ساتھ کوئی بُرائی کی ہے۔ پس ہر مسلمان کو صحابہؓ کے بُرا کہنے اور بغض رکھنے سے پرہیز کرنا واجب ہے۔ اور ان کا ذکر سوائے خیر کے نہ کرے، ورنہ سکتا رہے۔ اور ان کے آپس کی نزاع کو سپرد بخدا کرے۔ اس نے اس آیت میں فرمادیا ہے وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ (اور قیامت کے دن ہم ان کی آپس کی نزاع کو ان کے سینوں سے نکال ڈالیں گے۔ اور سوائے شفیق کے آپس میں نہ ہوں گے) اور مصنف علیہ الرحمہ نے جو فرمایا ہے الا بخیر یعنی صحابہؓ کا ذکر خیر کے ساتھ کرنا چاہیے تو مراد اس سے یہ ہے کہ جس طرح صحابہؓ سے بغض رکھنا اور ان کی بھوارا مانت کرنا منع ہے اسی طرح محبت میں جادہ اعتدال سے قدم باہر رکھنا بھی ممنوع ہے جیسے شیعہ غالبہ حضرت علیؓ کو انبیاء پر تفصیل دیتے ہیں، یا ان کو اللہ کہتے ہیں یا اللہ کا اتحاد ان کے ساتھ یا اللہ کا حلول ان میں مانتے ہیں، یا آنحضرتؐ کی نبوت میں ان کو شریک جانتے ہیں۔ احمد نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا یہلک فی دجلان محبت مفرط یفرطنی بما ابلیس فی ومبغض یحمله شنائی علیٰ ان یحببتنی۔ (مگر اہل ہوں گے میرے حق میں دشمن ایک تو محبت رکھنے والا حد سے زیادہ کہ توصیف کرے گا میری، اس چیز کے ساتھ جو مجھ میں موجود نہیں ہے۔ اور دوسرا دشمن کہ اس کو میرے ساتھ دشمنی اس پر آمادہ کرے گی کہ مجھ پر بہتان کرے گا) جیسے خوارج اور نواصب آپ کی شان میں نہایت گستاخی کے ساتھ بہتان کرتے ہیں۔ اسی مضمون میں ہے جناب امیر کا یہ قول جو نہج البلاغہ

(نقیذ الزلل) برآئیک معاویہ بن ابی سفیان از ابتدائے امامت حضرت امیر لغایت تفریق حضرت امام حسن باذیغۃ بود کہ طاعت امام وقت نہ داشت و بعد از تفریق حضرت امام حسن باذیغۃ اول ملوک شد و ابتدا اہل سنت و اول ملوک سلام گفتہ اند۔ آدمیم بریں کہ چون او را باغی و منتطب میدانند پس چہرا لعن باغی کنند۔ جو ایش آنکہ نزد اہل سنت یسج مرکب کبیرہ رالن جائز نیست بالخصوص آن شخص باغی ہم مرکب کبیرہ است اور اچرا لعن نمایند۔ ۱۲ سہ یہ مذہب کہ حضرت معاویہؓ نے بغاوت کی اہل حدیث کا ہے۔ فقہاء اور مفسرین اور تمام محققین اہل سنت کہتے ہیں کہ ان کی طرف سے خطائے اجتہادی وقوع میں آئی ہے (مستفاد از تقریر مولوی محمد ظہور الحقین صاحب) ہمارا منشا اس قسم کی تحریک سے اس قدر ہے کہ وہ کسی طرح لعنت کے قابل نہیں ہو سکتے۔ (حاشیہ صفحہ ۱۵) سہ بیرون کویم پچھو دیند ہائے ایشان بود از کینہ یعنی آن کینہا کہ درون بہشتیاں باشند و در کینم مثل آنچہ میان عثمان و علی و طلحہ و زبیر و عائشہ رضی اللہ عنہم واقع شدہ ۱۲ ترجمہ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ

میں مذکور ہے ہلک فی دجلان محبت غیل ومبغض قال۔

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلوة والسلام (اور ہم گواہی دیتے ہیں جنتی ہونے پر دس شخصوں کے جن کے واسطے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی ہے) چنانچہ ترمذی نے عبد الرحمن بن عوفؓ سے اور ابن ماجہ نے سعید بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ”ابو بکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں جنت میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور طلحہؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوفؓ جنت میں ہیں اور سعد بن ابی وقاصؓ جنت میں ہیں اور سعید بن زیدؓ جنت میں ہیں اور ابو عبیدہ بن جراحؓ جنت میں ہیں۔“ ان دس صحابہؓ کو عشرہ مبشرہ کہا کرتے ہیں۔ اس میں اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ خلفائے اربعہ کے بعد باقی عشرہ مبشرہ افضل ہیں۔ ان کے مناب میں آنحضرتؐ سے جتنی صحیح حدیثیں مروی ہیں اتنی اور صحابہؓ کے لئے نہیں ہیں۔

مس۔ صحیح بخاری و مسلم میں سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے۔ ما سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یقول لا حد یشی علی وجہ الارض انہ من اہل الجنة الا لعبد اللہ بن سلام (میں نے کبھی یہ نہیں سنا آنحضرتؐ سے کہ کسی شخص کی نسبت جو زمین پر چلتا ہو اپنے یہ کہا ہو کہ وہ جنتی ہے مگر عبد اللہ بن سلامؓ کے حق میں ایسا فرماتے تھے۔ یہ حدیث مخالف ہے اس حدیث کے جس میں عشرہ مبشرہ کے جنتی ہونے کی بشارت دی گئی ہے۔

ج۔ سعدؓ نے اپنی سماعت کا انکار کیا ہے اور ان کے نہ سننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سوائے عبد اللہ بن سلامؓ کے اور کے حق میں جنت کی بشارت نہ واقع ہوئی ہو۔ جب نفی و اثبات جمع ہوتے ہیں تو اثبات مقدم ہوتا ہے نفی پر۔ کھجوا سعیدؓ کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے حنین کی نسبت فرمایا تھا الحسن والحسين سيد شباب اهل الجنة، رواه الترمذی (حسن) و حنین جو انان بہشت کے سردار ہیں، اور بی بی عائشہؓ کہتی ہیں کہ آنحضرتؐ نے اپنے مرض الموت میں بی بی فاطمہؓ سے فرمایا تھا یا فاطمة الاترین ان تكون سيدة نساء اهل الجنة (اے فاطمہؓ کیا اس سے تم راضی نہیں کہ تم بہشت کی عورتوں کی سردار ہو) رواہ الشیخان۔ اور مسلم نے اس سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ثابت بن قیس انصاریؓ کے حق میں فرمایا تھا بل هو من اهل الجنة (بلکہ وہ اہل بہشت میں سے ہے) اور مسلم نے جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حاطبؓ کے غلام سے آنحضرتؐ نے فرمایا تھا کہ حاطبؓ چونکہ بدر و حنین میں شریک ہوئے تھے اس لئے دوزخ میں نہیں داخل ہوں گے۔ اور بخاری و مسلم نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ نے آنحضرتؐ سے کہا کہ آپؐ بی بی خدیجہؓ کو خدائے تعالیٰ کے سلام کے بعد اس بات کی خوشخبری دے دیجئے کہ ان کے لئے ایک مکان جنت میں ہے جو قصب سے تیار ہوا ہے۔ قصب ایک قسم جواہر کی ہے جو اندر سے خالی اور دہراڑ ہوتا ہے۔ یا سعدؓ کا یہ کلام اوروں کے حق میں جنت کی بشارت دینے سے پہلے ہو۔ یا مبشر بن کے انتقال کے بعد سعدؓ نے ایسا فرمایا ہو۔ اس لئے کہ عبد اللہ بن سلامؓ ان کے بعد زندہ رہے۔ اور عشرہ مبشرہ میں سے کوئی بجز سعد و سعید کے باقی نہیں رہا۔ اسی وجہ سے سعدؓ نے لامبھی علیؓ وجہ الارض یعنی چلتا ہوا زمین پر بطور صفت احترازی کے کہا تھا۔ رہا یہ کہ سعدؓ نے اپنے آپ کو ذکر نہیں کیا اس کی شاید یہ وجہ ہو کہ ان کی نسبت بشارت کسی اور کی زبانی پہنچی ہو اور یہ بات بذات خود سنی ہو۔ جیسا کہ ابتدائے حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔ یا کفر نفسی کی وجہ سے اپنی ذات کو ذکر نہیں کیا ہے۔ لیکن باقی رہا یہ کلام کہ سعیدؓ تو زندہ موجود تھے، ان کو کیوں ذکر نہیں کیا۔ اس کا دفعہ یوں ہو سکتا ہے کہ سعدؓ کے اس قول سے ”یشی علی وجہ الارض“ یہ مراد ہوگی

کہ عبداللہ بن سلامؓ کے لئے حضرت کی بشارت اس حالت میں واقع ہوئی تھی کہ وہ زمین پر چل رہے تھے بخلاف اوروں کی بشارت کے۔ اس توجیہ سے اشکال جاتا رہتا ہے۔

وسنی المسیح علی الخلفین فی السفر والمحض (اور ہم حق جانتے ہیں مسیح کرنا موزوں پر سفر اور حضرتیں) مگر شیعہ اور خوارج کو اس کا انکار ہے۔ لیکن ان کی یہ رائے باطل ہے اس لئے کہ مسیح موزوں کا جواز سنت اور اخبار مشہورہ سے ثابت ہے۔ حفاظ حدیث میں سے ایک معتد بہ جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسیح موزہ کی حدیث متواتر بالمعنی ہے بعض محدثین نے اس کے راویوں کو جمع کیا ہے تو اسی سے زیادہ ہوئے جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل ہیں۔

ولاخوہ نبیذ التمر (اور ہم حرام نہیں کہتے نبیذ تمر کو) اور نبیذ تمر اس کو کہتے ہیں کہ خرے یا کھجور کو پانی میں تر کر کے رکھ دیتے ہیں یہاں تک کہ اس میں بخوری سی تیزی آجائے۔ اور اگر اتنا رہے دیں کہ جوش کھا کر مسکرو ملکیت ہو جائے تو حرام ہے۔ بلکہ امام اعظم رحمہ کا قول یہ بھی تھا کہ پانی کی عدم دستیابی کی حالت میں اگر نبیذ موجود ہو تو اس سے وضو کر لے اور تیمم نہ کرنا چاہیے۔ اور امام محمد رحمہ کے ہاں جمع بین الوضو والتیمم ہے مگر امام صاحب نے امام ابو یوسف رحمہ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے کہ فقط تیمم کرنا چاہیے اس سے وضو نہ کرے۔ یہ مسئلہ اگرچہ عقائد میں سے نہیں ہے مگر چونکہ شیعہ اس کے مخالف ہیں اس لئے مصنف نے اس کو ذکر کر دیا تاکہ اہل سنت اور شیعہ کی رائے میں تمیز ہو جائے۔ یہی وجہ و فروغ کے ذکر کی بھی ہے کہ ان کو صرف اسی نظر سے بیان کیا ہے کہ طالب علم یہ جان لے کہ اہل سنت یا ماتریدیہ کے ساتھ ان مسائل فقہیہ یا جزئیات اعتقادیہ میں مخالفین نے اختلاف کیا ہے۔

ولا یبلغ الولی درجۃ الانبیاء (اور نہیں پہنچتا کوئی ولی نبیوں کے مرتبہ کو) اللہ تعالیٰ سے قرب اور اس کے نزدیک فضل و کرامت میں بڑی دلیل اس مدعا کی یہ ہے کہ ولی کتنا ہی بڑا ہو اس کو ہر ایک پیغمبر پر ایمان لانا فرض ہے! و ظاہر ہے کہ جس پر ایمان لایا جائے گا وہ ایمان لانے والے کی بہ نسبت ضرور افضل ہوگا۔ دوسرے ولی خوفِ خاتمہ سے بری نہیں مگر پیغمبر مومن العاقبتہ ہیں۔ تیسرے پیغمبر کل معصوم ہیں اور ولی معصوم نہیں۔ چوتھے اللہ تعالیٰ پیغمبروں کے پاس وحی بھیجتا ہے۔

ولا یصل العبد الی حیث یسقط عنہ الامرو النہی (اور بندہ نہیں پہنچتا اس درجہ تک کہ شرع کے احکام اس سے دور ہو جائیں) بشرطیکہ عاقل و بالغ ہو خواہ کوئی نبی و ولی ہو یا مومن صالح ہو یا کوئی اور ہو۔ کسی سے بے عذر شرعی احکام شرعی معاف نہیں۔ جس طرح اور سب پر فرض واجب ہیں اسی طرح ولی نبی پر بھی۔ کیونکہ جس قدر خطابات تکلیف شرعی ہیں وارد ہیں سب عام ہیں۔ کسی کی اس میں خصوصیت نہیں۔ دوم یہ کہ آیت ذیل دلالت کرتی ہے کہ ہر شخص موت تک تکلیف عبادت مکلف رہتا ہے۔ وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ (اپنے رب کی عبادت کر موت آنے تک) سب مفسرین متفق ہیں کہ یقین سے مراد یہاں پر موت ہے۔ بعض گمراہ لوگ جن کو مبایعین کہتے ہیں انہوں نے یہ قرار دے رکھا ہے کہ جب بندہ صدق دل سے ایمان لائے اور نہایت محبت رکھے اور صفائے قلب اسے حاصل ہو جائے تو اس سے شرع کے امر و نہی دور ہو جاتے ہیں اور ہر گناہ اس کو مباح ہوتا ہے۔ پھر اس کے سبب اللہ اس کو دوزخ میں داخل نہ کرے گا۔ ان میں سے بعض تو یہ کہتے ہیں کہ اس درجہ میں سب عبادات ظاہری اس کے ذمہ سے دور ہو جاتے ہیں۔ فقط تفکر آیات اس کی عبادت ہوتی ہے۔ شیعہ اسماعیلیہ میں سے بھی بعض فرقوں کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے سارے محرمات حلال ہیں وہ جو کچھ

چاہے کر سکتا ہے اس پر کسی بات کا مؤافذہ نہیں۔ یکفر اور گمراہی ہے کیونکہ سب محبت الہی اور صفائے قلب اور ایمان میں انبیاء علیہم السلام کامل ہیں۔ خصوصاً جناب سید الانبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سب سے ہر ایک کمال میں اکمل ہیں کوئی فرد بشر ان کے برابر نہیں۔ مگر ان کے لئے تو اور زیادہ تکلیف شرعی تھی ساقط ہو جاتا تو درکنار سب کے الگ خاص آنحضرتؐ پر تہجد فرض تھی، چنانچہ غیرہ رشتہ خین نے روایت کی ہے کہ شب بیداری کرتے ہوئے پائے مبارک آنحضرتؐ کے ورم کر گئے تھے۔ اور جو کوئی یوں کہتا تھا کہ آپ اس قدر تکلیف کیوں اٹھاتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو آپ کے اگلے پچھلے گناہوں کو بخش دیا ہے، تو آپ اس کے جواب میں یہ فرماتے افلا اکون عبدًا شکورًا کیا نہ ہوں میں بندہ شکر کرنے والا) اور جو بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ سالک جب مقام معرفت تک پہنچ جاتا ہے تو اس سے تکلیف عبادت دور ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عارف سے عبادت الہی اس وقت بلا وقت اور کلفت کے صادر ہوتی ہے اور اس عبادت کی مشقت اور بوجھ اس سے ساقط ہو جاتا ہے۔ عبادت طیب خاطر سے انجام دیتا ہے۔

والتصوص تحمیل علی ظواہرہا والعدول عنہا الی معانیہا اہل الباطن المحاذیہ آیات قرآنی اور احادیث کے معانی متعارف طور پر ہی لئے جاتے ہیں مگر جس کے معانی کا متعارف طور پر نہ لینا بتواتر ثابت ہوا ہو اور پھر آیتوں اور حدیثوں کو معانی متعارف سے ایسے معانی کی طرف جس کا اہل باطن ادعا کرتے ہیں، اسلام سے پھرنا اور بددینی ہے! محدثوں کا ایک فرقہ ہے کہ اپنے آپ کو اہل باطن کہہ کر صوفیہ میں شمار کرتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ قرآن و حدیث کے معانی نہیں ہیں جو الفاظ کی ظاہر دلالت سے سمجھے جاتے ہیں۔ بلکہ قرآن و حدیث کو اللہ اور رسول اللہ اور اولیاء اللہ کے سوا اور کوئی نہیں سمجھ سکتا مثلاً اقیموا الصلوٰۃ کے معنی نہیں کہ نماز پڑھو بلکہ نماز مناجات ہے اللہ تعالیٰ سے حضور قلبی کے ساتھ۔ اور یہ قیام و قعود محض بیکار ہے۔ اور روزے کی اصل یہ ہے کہ مال کی محبت یک قلم دل سے نکال ڈالے۔ اور حج کی اصل سیر ہے اللہ تعالیٰ کی طرف۔ اور مناسک کی اصل سیر ہے اللہ میں اور اس میں خیال جمانا اور نظر دوڑانا۔ جب نفس ان مقاصد کو بلا وسائل پائے گا تو یہ وسائل اس سے ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح شیعہ اسماعیلیہ و منصور یہ اور خطابیہ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث میں جو وضو تیمم، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، ہجرت، دوزخ، قیامت وغیرہ کا مذکور ہے وہ ظاہر پر محمول نہیں یعنی ان کے جو معنی لغت سے مفہوم ہوئے ہیں وہ شارح کی مراد نہیں۔ اسی واسطے یہ ملاحدہ باطن کتاب و سنت پر عمل کرنے کو واجب بتاتے ہیں اور ان کے ظاہر پر عمل کرنا ان کے نزدیک کفر ہے۔ مثلاً حج کا باطن امام کے پاس پہنچنا اور روزہ کا باطن مذہب کا مخفی رکھنا اور نماز کا باطن امام کی فرمانبرداری بیان کرتے ہیں۔ اور اسی طرح ہر کار شرعی کا باطن قرار دیتے ہیں۔ اسی وجہ سے فرقہ ہائے اسماعیلیہ کو باطنیہ بھی کہا کرتے ہیں۔

اسی طرح سید احمد خان نے بھی قرآن کی بہت سی نصوص کو ظاہری معانی سے بدل دیا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یٰمُؤْمِنُونَ لَا مَأْیَئَشاءَ مِنْ تَحَارُیْبٍ وَتَمَایُشٍ (رجات حضرت سلیمان کے لئے جو کچھ وہ کم دیتے تھے، قلے اور تصویریں تیار کرتے تھے) سید صاحب کہتے ہیں کہ فقط چند لوہا اور کارگر یہ کام بناتے تھے جن کا وجود ہی نہ تھا۔ اور خدا تو حضرت سلیمانؑ کے لئے فرماتا ہے وَاسْخَرْنَا لَهُ الرِّیْحَ (ہوا کو ہم نے سلیمانؑ کا تابع کیا تھا) سید صاحب کہتے ہیں کہ بخارہ پر حضرت سلیمانؑ سوار ہوتے تھے جو دھن یا ہوا کے زور سے چلتا تھا اور کوئی معجزہ کی بات نہ تھی۔ اور سید صاحب نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے مَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوحِیْ مُحَمَّدٌ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی خواہش نفس سے نہیں کہتا مگر یہ تو وہ بات ہے جو اس کے دل میں ڈالی گئی ہے) عَلَّمَہُ شَدَیْدُ الْفُؤَادِ دُورَیْقَ (اس کو سکھایا بڑی قوت والے صاحب دانش نے) فَاسْتَوٰی وَهُوَ بِالْاُفْقِی الْاَعْلٰی دیکھ مٹھرا اور وہ بلند

کنارہ پر تھا، تَعَدَّی فِتْنَتَی (پھر پاس ہوا اور ادھر کھڑا ہوا) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنٰی (پھر دو کمان یا اس سے کم کا فاصلہ رہ گیا) فَاصْحٰی اِلٰی عِبْدِهٖ مَا اَوْحٰی (پھر اپنے بندے کے دل میں ڈالی وہ بات جو ڈالی) یہ تمام مشاہدہ اگر انہیں ظاہری آنکھوں سے تھا تو وہ عکس خود اپنی تجلیات ربانی کا تھا جو بمقتضائے فطرت انسانی اور فطرت نبوت دکھائی دیتا تھا اور دراصل بحر مملکۃ نبوت کے جس کو جبریل کہو یا اور کچھ کچھ نہ تھا۔

سید احمد خان کہتے ہیں کہ اس آیت وَ اَوْحَيْنَا اِلٰی مُوسٰی اَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ میں تمام مفسرین جو اَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ کے معنی لیتے ہیں کہ خدا نے موسیٰ سے کہا کہ سمندر کو اپنی لاٹھی سے مار چنانچہ حضرت موسیٰ نے لاٹھی ماری اور سمندر بیٹ گیا یا پھٹ گیا یا سمندر کی نہ تک زمین کھل گئی یہ ظاہری معنی صحیح نہیں۔ سید صاحب نے پانی کا پھٹ جانا جو ارجحائے کے سبب تجویز کیا ہے۔ اور یہ سب باتیں اصل شرع کی دامن ہیں بلکہ ان سے دراصل نبی علیہ السلام کی تکذیب ہوتی ہے۔ مدار شرع کا اعمال ظاہری اور تکالیف خارجی پر ہے۔ اگر باطنی طریقوں اور تلقین کا اعتبار کیا جائے تو یہ سب باتیں بیکار ہوئی جاتی ہیں سب کا دار و مدار بشیون قلبی پر آکر ٹھہرتا ہے۔ اس سے شریعت کا باطل کرنا ہے۔ دوسرے جب قرآن وحدیث سے مراد یہ تعارف معنی نہیں ان کا مقصود اللہ اور رسول اللہ اور اولیاء اللہ اور فرقہ باطنیہ یا سید احمد خان کے سوا اور کوئی نہیں سمجھتا تو پھر تمام خلق کے لئے قرآن کا بھیجنا انخوا اور بیکار ہے۔ سید احمد خان جو معانی متعارف کو چھوڑ کر برخلاف سلف و خلف الگ راہ چلے ہیں اور دل کھول کر کلام الہی میں اپنی راہوں کو دخل دیا ہے وہاں کیا قریبہ ہے۔ اور کو نسا امر ہے جو معانی متعارف کو جس کو پیغمبر علیہ السلام کے ہر زمان و ہر زبان سمجھتے رہے ہیں صحیح نہیں ہونے دیتا۔ حضرت سلامت یوں تو آج تک قرآن کو کچھ کچھ بدل دیا ہوتا اگر علماء اس کی محافظت نہ کرتے۔ سورہ یوسف کی تفسیر میں ایک صوفی نے اس قصہ کو نفس اور روح پر ایسا چسپاں کیا ہے کہ باید و شاید۔ پھر اس سے کوئی یوں کہہ سکتا ہے کہ دراصل یوسفؑ اور یعقوبؑ کوئی شخص نہ تھے بلکہ یہی دو نفس اور روح مراد ہیں۔ ہاں جو حقائق اور دقائق قرآن محققین ارباب سلوک سمجھتے ہیں حتیٰ لیکن وہ ظاہری معانی کا انکار نہیں کرتے بلکہ ان کو مان کر پھر اور دقائق نکالتے ہیں کہ ظاہری مرادات سے منطبق ہوتے ہیں اور ان کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں رکھا ہے۔ کیونکہ قرآن کے لئے ظہر اور بطن احادیث صحاح سے ثابت ہے۔

ورد النصوص کفر اور نصوص سے انکار کفر ہے یعنی جو احکام قرآن اور احادیث سے ثابت ہیں ان کے انکار سے کافر ہو جاتا ہے۔ اور رد کے کئی مرتبے ہیں (۱) رد صریح جیسے اہل جاہلیت قرآن کا رد کرتے تھے (۲) رد غیر صریح اس کی یہ صورت ہے کہ جس تاویل کے بطلان پر اہل حق نے اجماع کیا ہو اس کے ساتھ استدلال کرے جیسے مابین زکوٰۃ نے کیا تھا۔

واستحلال المعصیۃ وصغیرۃ کانت او کبیرۃ (کفر اور حلال جاننا گناہ کو) وغیرہ ہو یا کبیرہ (کفر ہے) استحلال کے معنی یہ ہیں کہ دل میں ڈرا اور خوف اس گناہ کے عذاب کا نہ رہے اور بڑائی اس کی اعتقاد میں سے دور ہو جائے گویہ جانتا ہو کہ اس گناہ کو شرع میں حرام کیا ہے اور اس کے کرنے سے سخت منہ فرمایا ہے۔ اور زبان سے بھی اقرار کرے کہ یہ گناہ گناہ ہے۔ اس لئے کہ معنی استحلال کے حلال جاننے کے نہیں۔ اور جب خوف اس گناہ کے عذاب کا دل سے جاتا رہا تو اعتقاد میں وہ گناہ حلال ہوا اور معاملہ حلالوں کا اس گناہ کے ساتھ وقوع میں آیا۔ اور بعض فقہاء بظاہر یہ نہیں سمجھتے ہیں کہ استحلال اسے کہتے ہیں کہ انکار اس کی حرمت کا کرے۔ یعنی اس طرح کہے کہ حرمت اس کی شرع میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ اور یہ بات آیات اور احادیث سے ثبوت کو نہیں پہنچتی۔ استحلال کی تحقیق میں اسی قدر کافی ہے اور انکار اس کی حرمت کے ورود کا شرع میں دل یا زبان سے ضروری نہیں۔ اکثر اوقات آدمی ایسا

اعتقاد کرتا ہے کہ شرع میں اس کام کی حرمت محض مصلحت عامہ کی غرض سے ہو گئی ہے تاکہ رسم فاسد نہ پھیل جائے جو رفتہ رفتہ اور قباحتوں کی طرف پہنچ جائے۔ اور عذاب دینے کی وعید ڈرانے اور خوف دلانے کے لئے کی ہے ورنہ فی الحقیقت اس کام میں کوئی برائی نہیں ہے، یہ اس قابل نہیں ہے کہ اس پر عذاب مترتب ہو۔ اس فرق کو ضرور دل نشین رکھنا چاہئے کہ اکثر آیتوں اور حدیثوں کے سمجھنے میں کام آتا ہے۔

والیاس من اللہ تعالیٰ کفر (اور اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا کفر ہے) اس بات پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالیٰ میرے گناہ نہ بخشنے کا کفر ہے۔ سورہ یوسف میں ہے اِنَّكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِّنْ رُّوحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوۡمُ اَنۡكَافَرُوۡنَ (نا امید نہیں اللہ کے فیض سے مگر وہی لوگ جو منکر ہیں) معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ کا رحمت الہی سے نا امید ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان کے مذہب کی رو سے بوجہ اس گناہ کے ضرور دوزخ میں داخل ہوگا اور یہ نصوص کے مخالف ہے۔

والامن من اللہ تعالیٰ کفر (اور بے خوف ہو جانا اللہ تعالیٰ کے عذاب کفر ہے) اس بات پر یقین کر لینا کہ اللہ تعالیٰ میرے گناہوں سے مواخذہ نہ فرمائے گا، بخش ہی دے گا، کفر ہے کہ اس سے آیات وعید کا انکار اور معاصی کا استخلال لازم آتا ہے جو کفر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ يَّحْمِلْ مَثۡقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّكۡفُرۡ (جس نے ذرہ بھر بُرائی کی وہ دیکھے گا) پس مرجیہ اور جہمیہ جو کہتے ہیں کہ جہاں ایمان ہوتا ہے وہاں کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچا سکتا، مرد مومن گناہوں کی سزا سے مامون ہے، یہ رائے باطل ہے۔ مذہب حق یہ ہے کہ عذاب سے نڈر ہونا اور ناامیدی دونوں کفر کی باتیں ہیں۔ یعنی آگے کی خبر اللہ کو ہے۔ ایسی بات پر دعویٰ کرنا یقین کر کے کفر کی بات ہے۔ لیکن دل کے خیال پر کچھ نہیں۔ جب منہ سے دعویٰ کرے تب گناہ ہوتا ہے مگر اشعری سے منقول ہے کہ انبیاء اور عشرہ مبشرہ علی العموم بے خوف ہیں اس لئے کہ عذاب الہی سے ان کا مامون ہونا امر محقق بلکہ واجب ہے۔ شیعہ اور قدریہ کہتے ہیں کہ انبیاء بھی عذاب الہی سے بے خوف نہیں ہو سکتے جب تک کہ وہ مکلف ہیں امن میں ہوں یا نہ ہوں۔ ابن حجر مکی نے ایک طویل فتویٰ لکھا ہے کہ انبیاء اور عشرہ مبشرہ کا حق تعالیٰ کے عذاب سے بے خوف ہونا بے اصل ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے کہ جہاں نہ یہ بات کہ اللہ تعالیٰ نے جو نعمتی عذاب کی خبر دی ہے وہ مشروط ہوا اس چیز کے ساتھ جس کا ہم کو علم نہیں ہے۔

تنبیہ۔ عقائد کے مسائل میں شیعہ اور خوارج اور معتزلہ وغیرہ جو فرقے اسلام کا دعویٰ رکھتے ہیں اور اہل سنت کی مخالفت کرتے ہیں ان کے کافر کہنے میں علماء کو اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اہل قبلہ میں سے ہمارے نزدیک کوئی کافر نہیں۔ پس علماء کے ان دونوں کے درمیان تطبیقی مشکل ہے (۱) اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہ کہنا چاہئے (۲) قرآن کو مخلوق کہنے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کے دیدار کے انکار کرنے اور حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ کو بُرا کہنے اور ان پر لعنت کرنے سے کافر ہو جاتا ہے، وفس علیٰ ہذا۔ شمس الدین خیالی نے کہا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر کرنے سے مراد یہ ہے کہ مسائل اجتہادی میں ان کو کافر نہ کہنا چاہئے نہ یہ کہ ہر جگہ۔ اس لئے کہ جو ضروریات دین سے انکار کرے، اس کے کافر ہونے میں کوئی نزاع نہیں۔ یہ قاعدہ شیخ اشعری اور ان کے متبعین کا ہے۔ مگر بعض علماء ایسے بھی ہیں کہ وہ اس قاعدے کو نہیں مانتے اور بعض مسائل میں معتزلہ اور شیعہ کا کفر ثابت کرتے ہیں پس ان دونوں قولوں کے جمع کرنے کی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں کے قائل علیحدہ علیحدہ ہیں اگر ایک ہی منہ سے دو مختلف قول نکلتے تو جائے اعتراض تھی۔ مطلب یہ ہے کہ کافر نہ کہنا اشعری اور ان کے تابعین کا مذہب ہے۔ اور جو کافر کہتے ہیں وہ اور لوگ ہیں۔ ملا علی قاریؒ اس اصل اعتقاد کو مسلم اور ان جزئیات مسائل کو ضعیف مان کر اختلاف کو یوں دور کرتے ہیں کہ کتب

فتاویٰ میں جس قدر مسائل لکھے گئے ہیں وہ باوجود اس خرابی کے کہ نہ تو ان کے قائل کے حالات کی اطلاع ہے اور نہ ان پر دلائل مذکور ہیں اپنے ناقل کے لئے دلیل اور حجت نہیں ہو سکتے کیونکہ مسائل دینیہ میں اعتقاد کا مدار براہین قاطعہ پر ہے۔ مگر بعض علماء کہتے ہیں کہ وہ اصل اعتقادی مسلم ہے اور ان جزئیات کے منکر پر کافر کا اطلاق بطور تہدید کے ہے۔ بعضے اس اختلاف اور اشکال کو یوں دور کرتے ہیں کہ اہل قبلہ کی عدم تکفیر کے متعلق قائل ہیں اور تکفیر فقہاء کا مذہب ہے۔ اور بعضوں نے یوں جواب دیا ہے کہ تکفیر سے تغلیظ اور زجر و توبیخ مراد ہے، اور عدم تکفیر میں اہل قبلہ کا احترام اور احتیاط ملحوظ ہے۔ بعضوں نے اس اشکال کو یوں دفع کیا ہے کہ یہاں کفر کے اصلی معنی نہیں لئے گئے ہیں بلکہ مجازاً کفر کا اطلاق ان چیزوں پر کیا گیا ہے جو کفر پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ کفر کی حقیقت انکار الہی ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یا یہ ہو کہ وہ جو مشہور ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر ناجائز ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ جب تک اہل قبلہ سے کوئی بات ایسی سرزد نہ ہوئی ہو کہ وہ عدم ایمان پر دلالت کرتی ہو اس وقت تک اس کے کفر پر حکم نہ دینا چاہیے اور جب اس سے ایسی بات ظہور میں آئے اس وقت اس کی تکفیر کر سکتے ہیں۔ بعضے کہتے ہیں کہ اگرچہ اہل مذہب کے کلام میں اکثر اہل بدعت کی تکفیر واقع ہے لیکن تکفیر ان فقہاء کے کلام میں وارد نہیں جو مجتہد ہیں۔ اور غیر فقہاء نے مجتہدین کا کلام معتبر نہیں۔ اور مجتہدین سے عدم تکفیر منقول ہے۔ اور یہ افواہ متاخرین میں پھیل گئی ہے۔ شاہ جلال علیہ الرحمہ صاحب نے اپنے فتویٰ میں اس بحث کو یوں صاف کیا ہے کہ شیعہ اور خوارج جو کافر نہیں ہیں تو یہ احکام دنیوی کے اعتبار سے ہے اور کافر جو ہیں تو یہ احکام اخروی کے اعتبار سے۔ پس کافر ہونے اور نہ ہونے کی جہتیں مختلف ہیں، انتہی کلام۔

تحقیق یہ ہے کہ مراد اہل قبلہ سے اس قاعدے میں وہ مسلمان ہے جسے ایمان کی ضروریات کا اعتقاد ہو۔ اس سے ضروریات دین کا انکار صادر نہ ہو اور تکذیب دین کی کوئی علامت اس میں نہ پائی جائے۔ صرف قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے والا مراد نہیں۔ اور ضروریات منحصر ہیں تین چیزوں میں (۱) قرآن کا مفہوم بشرطیکہ نص صریح ہو کہ اس کی تاویل ممکن نہ ہو جیسے ماں بہن اور شراب اور جوئے کی حرمت اور صفات الہی کا ثبوت اور صحابہ سابقین، مہاجرین و انصار کا خدائے تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہونا۔ اور ان کی بات اور حقیقت جاننا نہ ہونا۔ سورہ توبہ میں اللہ پاک ان کے حق میں فرماتا ہے کہ اللہ راہنی ہوا ان سے اور وہ راہنی ہوئے اللہ سے (۲) اس حدیث کا مفہوم جس کے لفظ یا معنی متواتر ہوں۔ اور وہ عام ہے اس سے کہ اعتقادات کی قسم سے ہو یا عملیات کی قسم سے اور عام ہے اس سے کہ فرض ہو خواہ نفل جیسے حضرت رسالت پناہ کے اہل بیت کے ساتھ محبت واجب ہونا اور جمعہ و جماعت اور اذان اور عیدین کا واجب ہونا (۳) وہ چیز جس پر اجماع قطعی ہو گیا ہو جیسے خلفاء کی خلافت وغیرہ جب یہ تین باتیں ضروریات دین میں سے قرار پائیں اور ان کے ضروریات دین ہونے پر اجماع مقرر ہو چکا تو ان کا منکر ہے وہ کافر ہے کیونکہ اجماع قطعی کی غلطی نکالنے میں ساری امت کو گمراہ قرار دینا لازم آتا ہے۔ اور جس نے امت کو گمراہ قرار دیا وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا منکر ہے اَللّٰهُمَّ حَقِّقْ اَمَّتِہٖ اُخْرَجَتْ لِلنَّاسِ و تم بہتر ہو سب امتوں سے جو پیدا ہوئی ہیں لوگوں میں)۔

مس۔ یہ کہاں سے ثابت ہوا کہ اہل قبلہ سے وہی مراد ہیں جو تمام ضروریات دین کو مانتے ہیں۔

ج۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کفر اور ایمان کے درمیان عدم اور ملکہ کا تقابل ہے۔ اس لئے کہ کفر کہتے ہیں ایمان کے نہ ہونے کو اور اس طرح کے مقابلوں میں واسطہ نہیں نکلتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایمان کا مفہوم شرعی جو کتب کلام اور عقائد اور حدیث میں معتبر ہے، وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تصدیق کرنا ایسی چیز میں جس کی نسبت ان کا لانا ضروری ثابت ہوا ہے جس شخص کی شان سے یہ تصدیق کر سکتا ہو تاکہ بچہ اور دیوانہ اور جانور تعریف سے نکل جائیں کیونکہ یہ تصدیق کرنا ان تینوں کی شان سے نہیں۔ پس کفر کا مفہوم

یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کی تصدیق اس چیز میں نہ کی جائے جس کی نسبت ان کا لانا ضروری ثابت ہوا ہو۔ اور یہ بعینہ وہی مطلب ہے جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ جس نے ضروریات دین میں سے کسی ایک کا انکار کیا وہ کفر کے ساتھ متصف ہو گیا۔

و تصدیق الکاهن بما یخبر بہ عن الغیب کفر (اور سچا جاننا کاہن کی بات کا جو غیب کی خبر دے کفر ہے) ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا لفظ یہ ہے من اثنی کاہنا قصد قہ بما یقول فقد کفر بما انزل اللہ علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رواہ ابو داؤد (جو شخص کاہن کے پاس جا کر اس سے غیب کی خبر پوچھے اور جو کچھ کاہن اس سے بیان کرے اس کی تصدیق کرے بیشک وہ شخص کافر ہوا اس چیز سے جو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر نازل ہوئی ہے) اس کو حاکم نے موافق شرائط بخاری و مسلم کے صحیح کہا ہے۔ قرطبی کہتے ہیں کہ مراد کفر بکتاب و سنت ہے۔ یعنی مصدق کاہن منکر خدا و رسول ہوتا ہے۔ کاہن اس لئے کافر ہے کہ غیب دانی کا دعویٰ کرتا ہے، اور یہ دعویٰ کفر ہے۔ اور جو اس کا مصدق ہے وہ کفر کی تصدیق کرتا ہے۔ علم غیب میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا کفر ہے اس لئے کہ یہ کفر بہ سبب شرک کے آیا ہے۔ ہر شرک کافر ہوتا ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ کاہن کو ساحر اور ساحر کو کافر فرمایا ہے، رواہ زرین۔

حاصل یہ ہے کہ نجوم اور کہانت اور سحر تینوں کفر ہیں۔ کاہن کی حقیقت یہ ہے کہ بعضے انسانوں کو بعضے شیطانوں سے مناسبت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ نفوس شیطانی ملائکہ کی مجلسوں سے جن میں آئندہ کے کاموں کی تدبیریں مذکور ہوتی ہیں چوری سے کچھ سن کر اس اپنے دوست سے بیان کر دیتے ہیں۔ اور پھر وہ شخص اس بات کو لوگوں سے بیان کرتا ہے۔ کاہنوں کا علم کافی اور غیب کی تمام قسموں کو محیط نہیں ہوتا کیونکہ ان کے علم کی جڑ تو ملائکہ کی باتوں میں سے کچھ چوری سے سن آتا ہے۔ اور وہ بھی صرف امور آئندہ کے متعلق جن کی تدبیر اور جاری کرنے کے لئے اللہ کی طرف سے ان کو حکم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ان کی خبروں میں اس واقعہ کا پورا پورا بیان بھی نہیں ہوتا بلکہ دو ایک کلمے ایسے جو اصل واقعہ پر بطور رمز و اشارہ کے دلالت کرتے ہوں ان کے ہاتھ لگ جاتے ہیں، پھر کبھی اپنی طرف سے بھی اس بات میں مشافی ہو جانے کی وجہ سے قیاس عقلی سے کچھ بڑھا دیتے ہیں تو کبھی وہ بات ان کے قیاس کے موافق ظہور میں آتی ہے اور کبھی نہیں۔ یہ معاملہ شیطانی آنحضرت کی ولادت سے قبل عرب میں بہت جاری تھا۔ آپ کے مبعوث ہونے کے بعد کہانت کم ہو گئی۔

والمعدوم لیس بشی (اور معدوم کچھ چیز نہیں) اشاعرہ اور ماتریدیہ اور حنابلہ اور حکماء اور معتزلہ میں سے ابو الحسن بھری اور ابو البزلی علاؤ الدین کا یہی مذہب ہے۔ اور ان کے سوا معتزلہ میں سے جتنے علماء گذرے ہیں ان سب کے نزدیک معدوم بھی ایک شئی ہے اور عالم واقع میں ثابت ہے مگر اسی قدر ہے کہ اس کو وجود نہیں ملا ہے۔ اگر وجود مل جائے تو وہ موجود ہو جائے۔ اُس مرتبہ کو ان کی اصطلاح میں ثبوت اور تقرر کا مرتبہ کہتے ہیں۔ اور دلیل ان کی یہ ہے کہ ممکن اپنے وجود سے قبل یا تو واجب ہو گیا یا ممکن۔ اور ان دونوں صورتوں میں وجود کے وقت انقلاب لازم آتا ہے۔ پس یہ غلط ہے تو یہی رہا کہ ممکن اپنے وجود سے پیشتر بھی ممکن ہو گا اور امکان ایک ایسی صفت ہے جس کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ ثابت ہے یا موجود۔ اگر موجود ہو گا تو اس کو پھر وجود حاصل ہونا تحصیل حاصل ہے۔ اس لئے یہ باطل ہے۔ تو باقی یہ رہا کہ وہ ثابت ہو گا۔ یہی مدعا ہے۔ یعنی ممکن اپنے عدم کے وقت میں ثابت ہے اور موجود نہیں ہے۔ منشا اس قول کا یہ ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک وجود میں اور ماہیت میں فرق ہے۔ کبھی ماہیت ہوتی ہے اور اس کو وجود عارض نہیں ہوتا ہے۔ یہی مرتبہ تقرر کا ہے۔ اسی کو معدوم ثابت کہتے ہیں مگر موجود نہیں کہہ سکتے۔ موجود اس وقت کہیں گے جب اس کو وجود مل جائے۔ اور اس قسم کے معدوم میں

مکان کی قید اس واسطے لگا دیتے ہیں کہ جو معدوم ایسا نہ ہو بلکہ متمتع ہو اس کو تقرر کا مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ وہ بالاتفاق کچھ چیز نہیں۔ علمائے سنت کہتے ہیں کہ معدوم کچھ بھی نہیں۔ متمتع ہو یا ممکن۔ کیونکہ ان کے نزدیک وجود اور نفس حقیقت یا ماہیت میں ذرا بھی فرق نہیں ہے پس وجود نہ ہو گا تو ماہیت بھی نہ ہوگی۔ اور یہ بات نامعقول ہے کہ ایک چیز سے عالم عدم میں وجود منقطع ہو اور پھر اس کو کسی قسم کا ثبوت ہو۔ اگر اس کو عالم عدم میں تقرر حاصل ہو گا تو وہ ایک ہی وقت میں موجود بھی ہوگی اور معدوم بھی ہوگی اور یہ بالکل خلاف قیاس ہے اس لئے کہ وجود کے کوئی اور معنی ہی نہیں سوائے ثبوت اور تحقیق اور تقرر کے۔ معدوم بھی کہنا اور اس کے واسطے ثبوت بھی دھونڈنا جو بلاشبہ حرکات و سکنات کو چاہتا ہے بالکل سفسطہ ہے۔ معدوم ثابت کے ابطال کی بڑی ضرورت اس لئے ہے کہ اہل سنت اس بات کے معتقد ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں لیکن معدومات کے ثبوت کی صورت میں یہ جائز ہو جائے گا کہ بعض معدومات ثابت سے تو قدرت کو تعلق حاصل ہو اور بعض کے ساتھ کسی خصوصیت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ علی العموم معدومات ثابت مقدوریت کے دائرہ سے نکل جائیں گے اس لئے کہ جس کو عدم میں ثبوت حاصل ہو گا وہ شئی ازلی ہوگی۔ پس قدرت الہی ان کی ذات کے ساتھ کس طرح متعلق ہو سکتی ہے۔ پھر اگر قدرت کا تعلق ان سے مانا جائے گا تو اسی قدر کہ وجود اس نے بھٹا کیا تو خدا نے تعالیٰ ممکنات کا خالق اصلی اور موجود نہیں بن سکتا اور نہ اس کو کسی چیز کے ایجاد پر قدرت ہو سکتی ہے۔ اور یہ صریح کفر ہے۔

وفی دعاء الاحیاء الاموات اوصدقتم عنہم نفع لہم (اور دعا کرنے میں زندوں کے مردوں کے لئے اور صدقہ دینے میں مردوں کی طرف سے نفع پہنچتا ہے ان مردوں کو) انس رضی سے ترمذی نے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے ان الصدقة تطفي غضب الرب (صدقہ بچھا دیتا ہے آتش غضب الہی کو) اور احمد اور ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہے الصدقة تطفي الخطيئة كما يطفي الماء الناس (صدقہ دینا بچھا دیتا ہے گناہ کو جیسا کہ بچھا تا ہے پانی آگ کو) علمائے اہل سنت کا اتفاق ہے اس بات پر کہ عبادت مالی کا ثواب مردے کو پہنچتا ہے مگر عبادت بدنی کے ثواب پہنچنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک رحمہ اور شافعی رحمہ کے نزدیک صدقات اور عبادت مالی اور حج میں وصول ثواب جائز ہے لیکن عبادت بدنی مثل روزہ اور نماز اور قرأت قرآن وغیرہ میں وصول جائز نہیں۔ مگر امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل کے نزدیک اس کا بھی ثواب پہنچتا ہے۔

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ عبادت کا ثواب سوائے فاعل کے غیر کو نہیں پہنچتا خواہ عبادت مالی ہو یا بدنی۔ خواہ مرکب ہو یا اور بدن سے۔ ان کے دلائل یہ ہیں (۱) قضا یعنی تقدیر نہیں بدل سکتی پس دعا لغو ہے۔ کیونکہ جس بات کی دعا کی جاتی ہے اگر وہ مقدم کے مطابق ہے تو اس کی خواہش کا وہی فعل عبت ہے اور اگر مخالف ہوگی تو اس کا موجود نہ ہونا ناممکن ہے۔

ج - ۱۔ قضا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک بعینہ سبب بدلتی ہے اور ایک نہیں بدلتی۔ جو قضا بدلتی ہے اس کو معلق کہتے ہیں، اور جو نہیں بدلتی اس کو مبرم کہتے ہیں۔ وحی اور نبوت اور انبیاء کی سعادت فضلے مبرم سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ قول الہی ہے لَا تَبْدِلُ كَلِمَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَبْدُو مَا يَشَاءُ وَيُخْتَارُ (مٹا دالتا ہے اللہ تعالیٰ جو معلق کی قبیل سے ہیں۔ اسی بات کی طرف اشارہ ہے۔ اس آیت میں يَبْدُو اللہ مَا يَشَاءُ وَيُخْتَارُ (مٹا دالتا ہے اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے اور رکھتا ہے) چنانچہ شقاوت ماں باپ کے ساتھ سلوک کرنے اور صدقہ دینے سے اور اچھے کام کرنے سے موحا جاتی ہے۔ ج - ۲۔ قضا کا نہ بدلنا بھی ہمارے دعا کو کوئی مضر نہیں۔ اس لئے کہ زندوں کی دعا و صدقہ سے مردوں کو نفع پہنچتا یہی احکام

قضا میں سے ہے۔

(۲) جس شخص نے جو کچھ کیا ہے وہ ضرور اس کا بدلہ پائیگا اور غیر کے عمل کا بدلہ اسے کیسے مل سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا (جس نے نیکی کی وہ اپنے واسطے ہے اور جس نے بُرائی کی وہ بھی اسی پر ہے) ج - قرآن و حدیث کی دلالت ظاہری سے بلا از تکاب تاویل ثابت ہے کہ جب کوئی شخص اپنا کوئی عمل کسی کو بخش دے تو ضرور دوسرے کے نامہ اعمال میں جگہ پاتا ہے اور اس کو اس کا اجر ملتا ہے۔ تو اس صورت میں دوسرے کا کسب و عمل اس کا کسب سمجھا جائے گا جس کو وہ عمل بخشا گیا ہے جیسا کہ دنیا میں ہوتا ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں ولد کو ارشاد ہوا کہ والدین کے واسطے یوں دعا کرو دَعَاكُمْ كَمَا دَعَاكُمْ رَبُّكُمْ فَاصْبِرُوا (اے رب میرے والدین پر رحم کر جیسا کہ انہوں نے لڑکپن میں مجھ کو پالا) تو اگر انسان کا عمل دوسرے کو نہ مفید ہوتا تو والد کی دعا والدین کے حق میں بے فائدہ ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ فرشتے مومنین کے لئے دعائے منفرت کرتے ہیں۔ اور ابو ہریرہ رضی سے مسلم نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ حضرتؐ نے فرمایا ہے کہ جس وقت انسان مرتا ہے تو اس کے عمل کا ثواب موقوف ہو جاتا ہے مگر تین عملوں کا ثواب باقی رہتا ہے جن میں سے ایک یہ ہے کہ اولاد صالح اس کے لئے دعا کرتی رہے۔ امام مالک کی موطن میں سعید بن صالح سے روایت آئی ہے کہ نبی بی عائشہ رضی نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی طرف سے کہ وہ سوتے میں مر گئے تھے بہت سے غلام آزاد کئے۔ اور سعد بن عبادہ رضی نے آنحضرتؐ سے کہا کہ میری ماں مر گئی ہے کیا میں اس کی طرف سے صدقہ دوں، فرمایا، ہاں۔ عرض کیا کہ تو صدقہ بہتر ہے۔ فرمایا، پانی پلانا۔ پس سعد نے ایک کنواں بنوایا اور کہا یہ کنواں صدقہ ہے سعد کی ماں کے واسطے۔ اس حدیث کو ابو داؤد اور نسائی اور امام مالک اور بخاری اور ابن عبدالبر نے روایت کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت میں آیا ہے کہ جس کے جنازے پر چالیس آدمی کھڑے ہو کر نماز پڑھیں بشرطیکہ کسی نے خدا کے ساتھ شریک نہ کیا ہو اور وہ میت کی شفاعت کریں تو خدا ان کی شفاعت قبول کرتا ہے، رواہ مسند عن کویب مولیٰ ابن عباس۔

(۳) اللہ فرماتا ہے وَأَنْتَ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (انسان کو کوئی چیز نافع نہیں مگر جو خود کیا) یہ آیت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ آدمی کو نفع نہیں بجز اس بات کے کہ بذات خود سعی کی اور عمل کیا۔

ج - اس کا جواب کئی طرح ہے (الف) گویا ہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک کا عمل دوسرے کو مفید نہیں لیکن حکم دعائے والدین اور استغفار ملائکہ مومنین کے حق میں اور اس کے علاوہ اور احادیث ایصال ثواب کی ظاہر آیت کے مخالف ہیں تو بالظن ہم کو ثابت ہوا کہ ظاہر آیت اپنے اطلاق پر باقی نہیں بلکہ مقید ہے بقید عدم ہیہ عامل۔ یعنی مراد آیت سے یہ ہے کہ انسان کو غیر کے عمل سے کچھ حاصل نہیں مگر جب کہ غیر اس کو بخشبہ توالیۃ مفید ہوگا۔ اور تقید آیت بہتر ہے نسخ آیت کے قائل ہونے سے۔ اس لئے کہ آیت مذکورہ قبیل اخبار ہے اور خبر میں نسخ جاری نہیں (ب) یہ آیت حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کی قوم سے مخصوص ہے یعنی اخبار ہے ان کی شریعتوں سے لیکن ہمارے نبی کی شریعت دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ انسان کو اپنی سعی اور غیر کی سعی دونوں کام آتی ہیں۔ (ج) اس آیت میں انسان سے مراد کافر ہے تو مومن کے حق میں نفی نہیں۔ اور بعض مفسرین نے کہا ہے کہ مراد انسان سے اس آیت میں ابوجہل ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط اور بعض نے کہا ہے کہ ولید بن مغیرہ (د) مراد انسان سے اس جگہ زندہ ہے مذکورہ (ہ) بطریق عدل غیر کو ثواب نہیں لیکن بطریق فضل البتہ ثابت ہے۔ اور ابطال معتزلہ کے ضمن میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی بھی تردید ہو گئی یعنی احادیث اور اخبار سابقہ سے عبادت بدنیہ کا بھی ایصال ثواب ثابت ہو گیا۔

واللہ تعالیٰ یجیب لدعوات و یقضى الحاجات (اور اللہ قبول فرماتا ہے سب کی دعائیں اور پوری کرتا ہے سب کی

حاجتیں خواہ مؤمن ہوں خواہ کافر خدا تعالیٰ دنیا میں ان سب کی دعا قبول کرتا ہے اور تمام مخلوقات کی حاجت روا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ نہ کرے تو پھر نہ کوئی خالق احیان ہے نہ خالق اعراض ہے کہ وہ کرتا ہو۔ دعا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے کہ مجھ سے دعا کرو میں قبول کروں گا۔ صحیح ترمذی میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت آئی ہے کہ حضرت نے یوں فرمایا ہے ادعوا للہ واستتموا قنوتہ بالاجابة۔ (اللہ سے دعا کرو اس حال میں کہ تمہیں قبول ہونے پر یقین ہو) اور احمد اور ابوداؤد اور نسائی اور ابن ماجہ نے نعمان بن بشیر سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الدعاء هو العبادۃ (دعا ہی عبادت ہے) اس حصہ سے مراد شان دعا میں افضلیت اور مباخرہ ہے۔ حاصل مطلب یہ ہے کہ دعا عبادت کا بڑا رکن ہے۔ اور انس رضی اللہ عنہ سے ترمذی نے روایت کی ہے کہ حضرت نے فرمایا الدعاء مع العبادۃ (دعا منجانب عبادت کا) نووی رحمہ اللہ کہتا ہے کہ تمام شہروں کے اہل فتویٰ ہر عصر میں اس بات پر متفق رہے ہیں کہ دعا کرنا مستحب ہے۔ اور دلیل ان کی ظاہر قرآن اور حدیث اور انبیاء علیہم السلام کا فعل ہے کہ سب دعا کرتے رہے۔ اور بعض نے دعا اور اہل معرفت نے رضائے مولیٰ اور اپنی قسمت پر راضی ہونے کی وجہ سے ترک دعا کو افضل قرار دیا ہے مگر ان کا یہ قول ایک حالت پر محمول ہے کہ بعضوں پر اس حالت میں رضا بقضا غالب ہوتی ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا آگ میں ڈالے جانے کے وقت حال تھا کہ ان سے جبریل نے دعا کرنے کے لئے کہا۔ انہوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ میرا حال جانتا ہے مجھے عرض کرنے کی حاجت نہیں۔ اور اجابت کئی طور پر ہوتی ہے (۱) اللہ اس بندے کی حاجت روا کرتا ہے (۲) اللہ دعا تو قبول کرتا ہے مگر ثواب اس کا عاقبت میں دے گا۔ (۳) اگرچہ دعا کا اثر ظہور میں نہیں آتا مگر اس دعا کے سبب یا گناہ اس بندے کے محو ہوتے ہیں یا کوئی شدت اور بلا اس کے نصیب سے نکل جاتی ہے اور دعا کے اثر دار ہونے میں کوئی ذی عقل شک نہیں لاسکتا اس لئے کہ جب اول عقلیہ و ثانیہ سے عالم کے بانی کا ایک ایسا وجود تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا اور وہ ہر ممکن پر قادر ہے اور ممکنات میں تصرف کرنے سے کوئی چیز اس کو نہیں روک سکتی ہے اور دعا کے بعد اسباب کا پیدا کر دینا بلکہ مطلب کا حاصل کر دینا یہ سب کچھ اس قادر مطلق کے نزدیک ممکن ہے تو پھر اس تصرف سے کس کا ہاتھ اس کو روک سکتا ہے۔

وما اخبرہ النبی علیہ السلام من اشراط الساعۃ (اور جو خبریں دی ہیں نبی علیہ السلام نے علامات قیامت کی) علماء نے اشراط ساعت کی تفسیر چھوٹی نشانیوں کے ساتھ کی ہے جو قیامت کے قائم ہونے سے پہلے واقع ہوں اور لوگ ان کے منکر ہوں کچھ پرواہ نہ کریں جیسے ڈونیموں اور رنڈیوں سے زیادہ صحبت رکھنا، ڈوم ڈھائی قوال اور بدکار عورتوں کا بڑھ جانا، بڑی بڑی عمارتیں تعمیر کرنا، جہل و زنا کا زیادہ ہو جانا، مسلمانوں کا شراب پینا، مردوں کی قلت، عورتوں کی کثرت کا واقع ہونا، امانت میں خیانت کرنا، فتنہ و فساد پھیلنا وغیرہ وغیرہ جن کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے۔ اور احادیث صحاح میں ان کا ذکر موجود ہے۔ ان چیزوں کا پھیلنا اور کثرت سے واقع ہونا قیامت کی علامت ہے۔ اشراط ساعت کے معنی اس لئے لینے ہیں کہ بڑی علامتیں جو متصل قیامت کے امام مہدی آخر الزماں کے ظاہر ہونے کے بعد واقع ہوں گی وہ اور ہیں۔ مصنف نے چھوٹی علامتیں چھوڑ دیں اور بڑی علامتیں جو قیامت سے متصل ہوں گی ذکر کیں مگر وہ بھی پوری مذکور نہیں ہیں۔ کیونکہ بڑی نشانیاں دس ہیں (۱) دھواں اٹھ کر مشرق سے مغرب تک محیط ہو جائے گا سورہ دخان میں جو آیا ہے یَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ (اس دن آسمان لائے گا دھواں ظاہر) وہ بقول حذیفہ رضی اللہ عنہ اسی پر محمول ہے۔ مگر ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک مراد اس سے وہ نقطہ ہے جو آنحضرت کی دعا سے قریش پر پڑا تھا جس کی وجہ سے دھوئیں کے مثل ہوا میں ایک غبار نظر پڑتا تھا بیہوشی اور

بینہ کی قلت اور کثرت غبار اور ضعف بصارت نے یہ حالت کر دی تھی (۲) زمین کا مشرق میں دھنس جانا (۳) مغرب میں زمین کا دھنس جانا (۴) ملک عرب میں زمین کا دھنس جانا (۵) ایک آگ بین کی طرف سے پیدا ہوگی جو لوگوں کو میدان حشر کی طرف ہانکے گی۔ اور ایک روایت میں یوں آیا ہے کہ منہائے سرحد عدن سے یہ آگ پیدا ہوگی جو بین میں ایک مشہور شہر ہے۔ اور ایک آیت میں آگ کی جگہ ہوا کا ذکر ہے جو لوگوں کو دیر میں ڈال دے گی۔ تطبیق دونوں روایتوں میں یوں ہے کہ کف کو ہانکنے والی آگ ہوا کے جھونکوں سے ملی ہوئی ہوگی جو سرخ آتش ہوگی اور ان کو دیر بے گرم میں ڈال دے گی۔ چنانچہ وارد ہوا ہے کہ دیر یا اس دن آگ ہو جائے گا۔ اِذَا الْيَحْصَا يُنْحَرِقُ (جب دیر گرم کیا جائے گا) اسی باب میں وارد ہے۔ اور مومنوں کی آگ صرف دھمکانے کے لئے ہوگی جیسے کوڑا ہانکنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ ہانکنا آگ کا حشر کے بعد ہوگا۔ اور ایک روایت میں آیا ہے کہ آگ حجاز سے ظاہر ہوگی۔ شاید دو آگیں جمع ہو کر لوگوں کو ہانکیں گی۔ یا ابتداء یمن سے نکلے گی اور ظہور حجاز سے ہوگا۔ مصنف نے ان پانچ علامات کا ذکر چھوڑ دیا، باقی پانچ علامتیں بطور مثال کے ذکر کر دی ہیں۔

من خروج الدجال (جیسے نکلنا دجال کا) قیامت کی دسوں نشانیوں میں سے یہ بڑی اور سخت نشانی ہے۔ اس باب میں حدیثیں اکثر اور مشہور تر ہیں۔ چنانچہ مسلم نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ رسول خدا فرماتے تھے کہ پیدا نش اور روز قیامت کے درمیان کوئی امر دجال سے بڑا اور سخت نہیں ہے۔

ودابة الارض (اور دابة الارض کا نکلنا) عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت نے فرمایا ہے کہ دابة الارض شت کے وقت نکلے گا، اسی پر محمول ہے اللہ تعالیٰ کا یہ قول وَ اخْرِجْنَا لَعْنَةً مِنْ آيَاتِهِ مِنَ الْاَرْضِ نَكَلِّهِمْ نَكَلًا لِيَسْئَلُوهُمُ انْ كُنْتُمْ رَافِقِيْنَ (اگے ایک جانور زمین سے کہ ان سے باتیں کرے گا کہ اب قیامت نزدیک ہے۔)

ویا جوج وما جوج (اور خروج کرنا یا جوج اور ما جوج کا) صحیح مسلم میں نواس بن سمعان سے ایک حدیث میں ان کے خروج کا مفصل حال روایت کیا ہے جو شائد ان سے پیدا ہوں گے وہ اس میں مذکور ہیں۔ توریت و انجیل میں بھی اس قوم کے خروج کا ذکر ہے۔

ونزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء (اور اترنا عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے زمین پر) مرزا غلام احمد قادیانی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب عزیز اور قرآن کریم میں حضرت عیسیٰ کو متوفیوں کی جماعت میں داخل کر چکا ہے۔ اور سارے قرآن میں ایک دفعہ بھی ان کی خارق عادت زندگی اور ان کے دوبارہ آنے کا ذکر نہیں کیا بلکہ ان کو صرف فوت شدہ کہہ کر پھر چپ ہو گیا لہذا ان کا زندہ بچیدہ العنصری ہونا اور پھر دوبارہ کسی وقت دنیا میں آنا نہ صرف اپنے ہی الہام کی رو سے خلاف واقعہ سمجھنا ہوں بلکہ اس خیال جیات مسیح کو فصوص بنیہ قطعیہ قرآن کریم کی رو سے لغو اور باطل جانتا ہوں، اور نہ کوئی حدیث صحیح مرفوع متصل موجود ہے جس نے متوفی کے لفظ کی کوئی مخالفت تفسیر کر کے مسیح کی حیات جہانی پر گواہی دی ہو، بلکہ صحیح بخاری میں بجائے ان باتوں کے امامکہ منکم لکھا ہے اور مسیح کی وفات کی شہادت دی ہے، انتہی کلام۔

حضرت مسیح کی نسبت جو متوفی کا لفظ قرآن مجید میں وارد ہے اس کا اور امامکہ منکم کا مطلب جب کھل جائے گا تو مرزا صاحب کے ادعا کی تکذیب خاطر نشین ہو جائے گی۔ یہود حضرت عیسیٰ کے سولی دینے کے باب میں جو شبہ میں پڑ گئے ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنے نبی سے ان کے شبہ کی حکایت سورہ نسا میں کرتا ہے وَقَوْلِهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَّوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَكُمْ (اور یہود کا قول ہے کہ ہم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو کہ پیغمبر اللہ کا تھا مار ڈالا۔ اور نہ اس

کو مارا ہے اور نہ سولی پر چڑھایا ہے لیکن وہی صورت بن گئی ان کے آگے، وَلَا تَزِدْ لَهُمْ لِقَاءَهُمْ فِيهِمْ لَقِي شَيْئًا مِمَّا لَمْ يَكُنْ مِنْ عِلْمِهِ وَلَا اتَّبَاعِ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ دَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ (اور جن لوگوں نے اختلاف کیا اس معاملہ سے وہ اس جنگ شیعہ میں پڑ گئے۔ ان کو اس کی کچھ خبر نہیں مگر اُنہیں پر چلنا اور نہیں قتل کیا ان کو بے شک بلکہ اٹھایا ان کو اللہ نے اپنی طرف) مس۔ اگر یہ جائز ہے اللہ تعالیٰ ایک انسان کو دوسرے انسان کی صورت پر کر دیتا ہے تو اس سے سفسط کا دروازہ کھل جا گا اس لئے کہ ہم نے زید کو دیکھا۔ پس یہ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید یہ زید نہ ہو کوئی اور شخص ہو کہ اس کی صورت زید کی سی ہو گئی ہو اس طرح نہ طلاق کا نہ نکاح کا نہ ملکیت کا اعتبار رہے گا۔ اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اس سے تو اثر میں نقصان لازم آتا ہے اس لئے کہ خبر متواتر سے علم کا فائدہ اس وقت حاصل ہوتا ہے کہ وہ محسوس پر منتہی ہوا اور جب کہ محسوسات میں شبہ پڑ گیا تو متواترات پر بھی اعتبار نہ رہے گا۔ اور اس سے تمام شرائع میں خرابی واقع ہو جائے گی اور اس سے انبیاء کی نبوت پر علم لازم آتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جب صورت کے بنانے میں اصول بگڑتا ہے تو یہ صحیح نہیں۔

ج۔ علمائے اس معاملہ میں دو طریق لکھے ہیں (۱) بہت سے متکلمین یہ کہتے ہیں کہ یہود نے جب حضرت عیسیٰ کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کو آسمان پر اٹھالیا۔ سرداران یہود کو عوام میں فتنہ پیدا ہونے کا خوف ہوا اس لئے ایک آدمی کو پکڑ کر قتل کیا اور سولی دی اور لوگوں پر ظاہر کر دیا کہ ہم نے حضرت عیسیٰ کو سولی دے دی۔ لوگ چونکہ حضرت عیسیٰ سے صورت شناس نہ تھے صرف ان کا نام سنتے تھے کیونکہ حضرت عیسیٰ لوگوں سے میل کم رکھتے تھے اس لئے ان کو یقین آ گیا۔ اس صورت میں اعتراض مذکور وارد نہیں ہو سکتا۔ اور نصاریٰ کی طرف سے اگر اس بات کا دعویٰ پیش ہو کہ ہم کو اپنے بزرگوں سے تو ان کے ساتھ معلوم ہوا ہے کہ حضرت عیسیٰ بالضرور سولی دیئے گئے تو ان کی یہ خبر متواتر اس لئے نامعتبر ہے کہ اس کا تو اثر تھوڑے سے آدمیوں پر منتہی ہوتا ہے جن کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ عجب نہیں جو انہوں نے کذب پر اتفاق کر لیا ہو (۲) اللہ نے حضرت عیسیٰ کو تو آسمان پر اٹھالیا اور اُن کی صورت ایک اور آدمی کی کر دی۔ پھر اس میں کئی قول ہیں کہ وہ آدمی ان کے حواریوں میں سے تھا یا وہ شخص تھا جو سردار یہود کے حکم سے حضرت عیسیٰ کو قتل کرنے کے لئے لائے کو مکان میں گھسٹا تھا یا وہ شخص تھا جس کو یہود نے پہاڑ کے غار میں حضرت عیسیٰ کی حرمت کے لئے متعین کر دیا تھا یا وہ شخص تھا جو حضرت عیسیٰ سے منافقانہ عقیدت رکھتا تھا اور یہود کو ان کے بتانے کے لئے مکان کے اندر گیا تھا مگر یہ وجہیں باہم مخالف ہونے کی وجہ سے قابل التفات نہیں کیونکہ ایک کو دوسری توڑتی ہے۔ اور نتیجہ یہ نکلا کہ شبہ لکھتے ہیں یہ مراد نہیں کہ کسی اور شخص کی صورت حضرت عیسیٰ کی سی صورت ہو گئی بلکہ مطلب یہ ہے کہ شبہ ڈالا گیا ان کے لئے۔ وہ شبہ یہ تھا کہ جب حضرت عیسیٰ آسمان پر چڑھائے گئے تو سرداران یہود نے دانستہ ایک غیر آدمی کو عوام کی دھوکہ دہی کی غرض سے سولی دے دی اور وہ قتل ہو گیا یقیناً کہ لفظ سے اللہ پاک اپنے رسول کو حضرت عیسیٰ کے قتل نہ ہونے کا یقین دلاتا ہے اس لئے کہ اللہ نے اس کے بعد کہا ہے بَلْ دَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ۔ تو مطلب یہ ہوا کہ یہود اس شک میں ہیں کہ ہم نے حضرت عیسیٰ کو قتل کیا ہے یا نہیں۔ اور اے محمد یہ یقینی بات ہے کہ انہوں نے ان کو قتل نہیں کیا ہے بلکہ ان کو اللہ نے اپنی طرف اٹھالیا ہے کیونکہ اٹھانا تو جیسی صحیح ہو گا کہ اس سے پہلے عدم قتل کا یقین حاصل ہو چکے۔ پس حضرت عیسیٰ کا آسمان پر اٹھالیا جانا اس آیت سے بخوبی ثابت ہے۔ اور اس کا مؤید اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ سورہ آل عمران میں فرمایا ہے، وَلَوْ قَالَ اللَّهُ يُعَذِّبُنِي رَأِّي مُتَوَفِّيكَ وَدَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا (اور جس وقت اللہ نے کہا اے عیسیٰ میں تجھ کو لینے والا ہوں اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو اپنی طرف اور پاک کرنے والا ہوں ان لوگوں سے جو کافر ہوئے) اس آیت میں مُتَوَفِّيكَ کے معنی بیان کرنے میں علمائے بہت تاویل میں ہیں۔ بعض اس آیت کے

الفاظ میں تقدیم و تاخیر مانتے ہیں۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ اس کی کچھ ضرورت نہیں۔ ظاہر الفاظ جس ترکیب کے ساتھ موجود ہیں یہی درست ہے۔ مذہب ثانی والے کئی وجوہ کے ساتھ مُتَوَفِّيكَ کے معانی بیان کرتے ہیں (۱) میں محفوظ رکھنے والا ہوں تجھ کو اس سے کہ کفار قتل کریں اور مارنے والا ہوں تجھ کو تیری موت کے ساتھ نہ یہ کہ کفار تجھ کو قتل کریں (۲) مارنے والا ہوں تجھ کو تیرے وقت میں بعد نازل ہونے کے آسمان سے اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو اب۔ کیونکہ وادحی کے واسطے ہے اس میں ترتیب لازم نہیں۔ اور مطلب یہ ہے کہ یہ ساری باتیں ظہور میں آئیں گی مگر ترتیب ضروری نہیں کہ اول وفات واقع ہو پھر آسمان پر چڑھائے جائیں۔ پس آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ کے ساتھ یہ معاملات کرے گا۔ مگر یہ کہ کرے گا اور کس طرح کرے گا اس کی تحقیق دلیل پر موقوف ہے۔ اور بیشک اس بات پر دلیل ثابت ہے کہ وہ زندہ ہیں۔ اور انھوں نے فرمایا ہے کہ وہ زندہ ہیں، قیامت کے قریب زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اس کے بعد خدا ان کو وفات دے گا۔ (۳) وفات دینے والا تیرے نفس کا سوتے ہیں اور اٹھانے والا ہوں تجھ کو جب کہ تو سوتا ہوا ہوتا کہ تجھ کو خوف پیدا نہ ہو۔ اور تو ایسی حالت میں سید مارا ہو کہ آسمان پر امن و تقرب کے ساتھ موجود ہو (۴) ماروں گا تجھ کو تیری شہوات سے جو عالم ملکوت پر تیرے عروج کرنے سے خارج ہیں۔ پس حضرت عیسیٰ جس وقت آسمان پر پہنچے ان کی حالت ملائکہ کی سی ہو گئی خواہش اور برائیاں سب ان سے جاتی رہیں (۵) بخاری نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ یہاں مُتَوَفِّيكَ کے معنی مِمِّتُكَ ہیں یعنی مارنے والا ہوں تجھ کو۔ اب اس میں خلاف ہے کہ حضرت عیسیٰ کتنی دیر مرے رہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سات گھڑی تک کے لئے مر گئے تھے پھر اللہ نے ان کو آسمان پر اٹھالیا۔ یہ قول محمد بن اسحق کا ہے۔ اور وہب نے کہا ہے کہ تین ساعت کے لئے مر گئے تھے، پھر آسمان پر اٹھائے گئے (۶) توفی کہتے ہیں پورا لینے کو۔ اس صورت میں مُتَوَفِّيكَ سے مطلب یہ ہے کہ تجھ کو پورے لوں گا۔ اور پورا لینے کی صورت یہ ہے کہ روح اور جسد کے ساتھ آسمان پر اٹھائے گئے (۷) مراد مُتَوَفِّيكَ سے یہ ہے کہ میں تجھ کو مثل متوفی کے کر دوں گا۔ اور ظاہر ہے کہ جب وہ آسمان پر اٹھائے گئے تو خبر اور اثر ان کا دنیا سے جاتا تو خود مانند متوفی کے ہو گئے۔ اور بطور تشبیہ کے ایسا کہہ دینا استعمال عرب میں شائع ہے (۸) توفی کے معنی قبض کرنے یعنی لینے کے ہیں اور حضرت عیسیٰ کو جو زمین سے آسمان پر اٹھالیا تو یہی لینا ہے۔ اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب توفی کے معنی زمین سے آسمان پر اٹھانے کے تھے تو دَافِعُكَ اِلَیَّ کمر ہو گا اور نکلنا بہتر نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مُتَوَفِّيكَ دلالت کرتا ہے توفی یعنی قبضہ کرنے اور لینے پر۔ اور قبضہ کرنا اور لینا ایک جنس ہے کہ کبھی موت کے ذریعہ سے واقع ہوتا ہے اور کبھی زمین سے آسمان پر چڑھا دینے کے ذریعہ سے۔ پھر جب دَافِعُكَ اِلَیَّ فرمایا تو اس سے دوسری نوع متعین ہو گئی۔ اور یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں قبضہ کرنے اور لینے کی صورت آسمان پر چڑھانے کے ساتھ وقوع میں آئی ہے۔ اور نوع دوم خارج ہے (۹) متوفی اور رافع کے بعد ایک مضاف مقدر ہے۔ یعنی اصل عبارت یوں ہے اِنِّیْ مُتَوَفِّيكَ عَمَلُكَ وَدَافِعُكَ اِلَیَّ، مطلب یہ ہے کہ میں تیرے عمل کو بھروں گا اور آسمان پر اٹھاؤں گا۔ اور نظر اس کی یہ ہے کہ قرآن میں آیا ہے کہ اعمال اللہ کی طرف چڑھتے ہیں۔ چنانچہ سورہ فاطر میں ہے اِلَیْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (اس کی طرف چڑھتا ہے کلام پاکیزہ) نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ تعالیٰ عیسیٰ علیہ السلام کو بشارت دیتا ہے کہ تیری طاعات اور عمل قبول کریں گا۔ اور جو کچھ تجھ کو مشقت اور تکلیف دین کے پھیلانے اور شریعت کے جاری کرنے میں دشمنوں سے پہنچی ہے وہ اکارت نہ جائے گی اس کا اجر ضرور ملے گا۔ اور جو لوگ اس آیت میں تقدیم و تاخیر کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ الفاظ آگے پیچھے ہیں اور اول ترتیب کے لئے نہیں ہے، اصل عبارت یوں ہے اِنِّیْ دَافِعُكَ اِلَیَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمُتَوَفِّيكَ بعد انزالی اِیَّاكَ فِی الْوَضْعِ یعنی میں تجھ کو اپنی طرف اٹھاؤں گا اور کافروں سے پاک کر دوں گا اور پھر دنیا میں نازل کر کے موت دوں گا۔

اور امامکہ منکم جس حدیث کا یہ مکرط ہے اس میں حضرت عیسیٰ کے نزول کی بھی خبر دی گئی ہے۔ اور دوسری روایت صحیح بخاری و مسلم میں اس طرح ہے کہ انتہی اذ انزل بن مریم فیکہ و امامکہ منکم۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا تمہارا کیا حال ہوگا جب کہ عیسیٰ بن مریم علیہ السلام تم میں اتریں گے۔ اور امام تمہارا تمہیں میں سے ہوگا۔ امامکہ منکم سے یہ کتاب ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کا انتقال ہو چکا ہے بلکہ اذ انزل اس باب میں نص ہے کہ حضرت عیسیٰ حیات میں فوت نہیں ہوئے۔ اور امامکہ منکم کا یہ مطلب ہے کہ امام قریش میں سے ہوگا یا تمہارے اہل ملت میں سے۔ علامہ نے اس کی دو وجہ سے شرح کی ہے ایک تو یہ کہ امام تمہاری نماز کا وہ شخص ہوگا کہ تم میں سے ہے اور حضرت عیسیٰ اس کی اقتدار کریں گے، اور وہ امام مہدی ہیں اور یہ تعظیم و تکریم امت محمدی کے ہوگا جیسے کہ جابر رضی اللہ عنہ سے مسلم نے روایت کی ہے لایزال طائفة من امتی یقاتلون علی الحق ظاہرین الی یوم القیمة قال فی نزل عیسیٰ بن مریم فیکول امیرہم تعال صل لنا فیکول لان بعضکم علی بعض امراء تکرمہ اللہ هذه الامۃ۔ یعنی آنحضرتؐ نے فرمایا میری امت ہمیشہ لڑتی رہے گی حق پر اس حال میں کہ دشمنوں پر فتیاب ہوں گے قیامت تک۔ فرمایا حضرتؐ نے پھر حضرت عیسیٰؑ پر مریمؑ آسمان سے اتریں گے۔ میری امت کا امیر (یعنی مہدی) ان سے کہے گا کہ آؤ ہم کو نماز پڑھاؤ۔ وہ جواب دیں گے کہ میں امامت نہیں کرنا۔ تحقیق تم میں سے بعض بعضوں پر امیر ہے بہ سبب بزرگی دینے اللہ تعالیٰ کے امت محمدی کو اور حضرت عیسیٰؑ کے امامت سے انکار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی امامت سے دین محمدی کے منسوخ ہونے کا حکم پیدا ہوتا پس امام نماز کے حضرت مہدی ہوں گے۔ ہاں اس زمانہ میں حضرت عیسیٰؑ حاکم اور خلیفہ اور اچھی باتوں کے تعلیم کرنے والے ہوں گے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مراد امام سے حضرت عیسیٰؑ ہیں۔ پس مراد اس سے کہ امام تم میں سے ہوگا یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ تمہاری شریعت کے بموجب حکم کریں گے کہ ظالمین انجیل کے۔ پس معنی امامکہ منکم کے یہ ہوں گے کہ حضرت عیسیٰؑ تمہاری امامت کریں گے اس حالت میں کہ وہ تمہارے دین میں سے ہوں گے اور تمہاری کتاب و سنت کے بموجب حکم کرنے والے ہوں گے۔ اور بعض علامہ کہتے ہیں کہ جس روایت میں عیسیٰؑ علیہ السلام کا امام نماز ہونا لکھا ہے اس روایت پر امامکہ منکم کے معنی ہیں کہ جہاد اور غزوات میں تمہارا امام تمہیں میں سے ہوگا۔ حضرت عیسیٰؑ تو صرف دجال کو قتل کریں گے۔ اور بخاری و مسلم اور ابوداؤد اور ترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا والذی نفسی بیدہ لیوشکن ان ینزل فیکہ ابن مریم حکما عدلا فیکسل الصلیب ویقتل الخنزیر ویضع الجزیۃ ویفیض المال حتی لا یقبل احد حتی تکنون السیدۃ الواحدۃ خیرا من الدنیا وما فیہا و ارقم ہے اس خدا کی کہ جس کے ہاتھ میں میری بقائے جان ہے تحقیق اتریں گے تم میں عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اس حال میں کہ حاکم عادل ہوں گے، صلیب کو توڑیں گے، سور کو قتل کریں گے یعنی اس کے پالنے اور کھانے کو حرام کریں گے۔ اور اہل ذمہ پر حزیہ رکھیں گے اور بہت ہوگا مال یہاں تک کہ اس کو کوئی قبول نہیں کرے گا۔ یہاں تک کہ ایک سجدہ دنیاؤ اس کی چیزوں سے بہتر ہوگا، یہ حدیث صحیح مرفوع متصل ہے۔ ایسی اور بھی بہت سی حدیثوں سے ثابت ہوا ہے کہ حضرت عیسیٰ ابن مریمؑ آسمان سے زمین پر قیامت کے قریب اتریں گے۔ اس سے بخوبی عیاں ہے کہ وہ اپنے جسم خضریٰ کے ساتھ حیات ہیں۔ وطلوع الشمس من مغربھا (اور نکلتا سورج کا مغرب) یہی لفظ جو ماتن بولے ہیں مسلم کی اس روایت میں جس کے راوی ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہیں موجود ہے۔ اور بخاری و مسلم نے ابودرّ سے روایت کی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ آفتاب جو غروب ہوتا ہے تو یہ جانتا ہے یہاں تک کہ عرش کے تلے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ اور قریب ہے کہ اس کا سجدہ قبول نہ کیا جائے گا اور حکم ہوگا کہ جدھر سے آیا ہے اصر کو لوٹ جا۔ وہ مغرب کی طرف لوٹ جائے گا اور طلوع ہوگا مغرب سے۔

س۔ نظامِ بطلیموس کے موافق آفتاب آسمان کی حرکت سے پھرتا ہے اور آسمان کی حرکت مشرق سے مغرب کو ہے اور فضا غورثی کے مطابق آفتاب ان کو اکب کے لئے مرکزِ عالم ہے جو بلفظ سیاراتِ معروف ہیں۔ سیارۃ الارض بھی اسی طرح آفتاب کے گرد گھومتا ہے جس طرح اور سیارے پھر کرتے ہیں اور آفتاب کو سکون ہے۔ یعنی اگر کچھ حرکت ہے تو اس وضع کی حرکت نہیں ہے کہ جیسی سیاروں کی ہے۔ پس دونوں مذہبوں کی رو سے یہ محال ہے کہ افلاک یا سیارۃ الارض اپنی حرکات وضعی کو چھوڑ دیں۔

ج۔ اس قسم کے ضعیف مسائل ان حکماء کے چند اصولِ ضعیفہ اور قیاسات پر مبنی ہیں۔ جب اہل حق کے نزدیک وہ اصول بے اصل ہیں تو ان مسائل کا کیا اعتبار ہے جو ان پر مبنی ہیں۔ پس اس اعتماد پر شک یا انکار کرنا محض نادانی اور تقلیدِ حکماء ہے۔ اور حکماء کی تحقیقات کی یہ حالت ہے کہ حضرت مسیح سے ۵۰۰ برس قبل فضا غورث نے پیدا ہو کر نظامِ شمسی کا مسئلہ تحقیق کیا دوم صدی مسیح میں بطلیموس نے نظامِ فضا غورث کی تردید کر کے عالم کا یہ نیا نظام تجویز کیا کہ الارض مرکزِ عالم ہے۔ اور تمام اجرامِ فلکیہ الارض کے گرد گھومتے ہیں۔ صدیابرس تک تمام حکمائے ایشیا و یورپ اسی کے پابند رہے۔ پندرھویں صدی مسیح کے آخر سے پھر حکمائے یورپ مثل گیلیلی اور سر اسحق نیوٹن اور ہرشل نے نظامِ فضا غورثی میں جان ڈالنا شروع کی اور نظامِ بطلیموس کی تغلیط ثابت کرنے لگے۔ اس حکمتِ جدید نے ان اکثر مسائلِ مسئلہ کو باطل کر دیا ہے اور آسمانوں کا وجود ہی نہیں رکھا ہے۔ پھر ایسے قواعد اور اصول کو جن کی بنیاد محض قیاس اور عقل کے تخمینے پر ہو اور پھر بھی قرار نہ ہو، ایک مخبرِ صادق کے قول کے سامنے تسلیم نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ شاید آگے کو کوئی اور بات تحقیق ہو جائے۔

فہو حق۔ یعنی یقین جانے اور دل سے اعتقاد کرے کہ قیامت یقیناً آئے گی اور جتنی نشانیاں اس کی آنحضرتؐ نے بیان فرمائی ہیں سب سچ ہیں کوئی تاویل ان میں نہ کرے اور نہ یہ شبہ کرے کہ فلاں بات کیونکر ہو سکتی ہے عقل اسے نہیں مانتی۔ خدا کی قدرت میں عقل کو دخل نہیں۔ اور ان کے اثبات کے واسطے یہ دو باتیں کافی ہیں کہ ایک تو ایسا ہو جانا فی نفسہ ممکن ہے اس لئے کہ ان کا وقوع فرض کر لینے سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ دوسرے یہ کہ ایک مخبرِ صادق نے ہم کو ان کی خبر دی ہے۔ اور مسلمانوں کا ان باتوں پر اُسی وقت میں اتفاق ہو گیا تھا کہ جب امتِ محمدی میں افتراق پیدا ہونے بھی نہ پایا تھا۔

حشر و نشر کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمیوں کو جو پیدا کیا ہے وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا ضرر حاصل کرنے کے لئے پیدا کیا ہے یا نفع کے لئے یا دونوں میں سے کسی کے لئے بھی نہیں۔ پہلی شق باطل ہے۔ اس لئے کہ اگر شران جرمی و کریمی کے خلاف ہے۔ اور تیسری شق بھی باطل ہے کیونکہ یہ بات حالتِ معدومیت کی صورت میں بھی حاصل تھی۔ پس باقی یہ رہا کہ اللہ تعالیٰ نے سب کو نفع کے لئے پیدا کیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دنیا میں نفع کم ہے اور نقصان زیادہ۔ سو غور سے نفع کو بہت سے نقصان کے لئے اٹھانا حکمت کے خلاف ہے۔ اس لئے ضرور ہے کہ دنیا کا نفع مقصود نہ ہوگا۔ اس صورت میں لازم ہے کہ اس حیات کے بعد کوئی اور حیات حاصل ہوتا کہ نفع حاصل کرے، اور یہی حشر و نشر اور قیامت ہے۔ جو لوگ قیامت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر یہ عالم دوسرے عالم کے ساتھ تبدیل پائے گا تو دیکھنا چاہیے کہ وہ عالم اس عالم کے مثل ہو گیا اس سے بڑا یا بہتر۔ اگر اس کے مثل ہوا تو تبدیلِ عجب ہے۔ اگر بُرا ہوا تو تبدیلِ حماقت ہے۔ اگر بہتر ہوا تو پہلے اس کے پیدا کرنے پر قادر تھا یا نہ تھا۔ اگر قادر تھا اور اسے پیدا نہ کیا اور بُرے کو پیدا کیا تو یہ بھی بے وقوفی ہے۔ اور اگر قادر نہ تھا پھر قادر ہو گیا تو اس سے لازم آتا ہے کہ پہلے عاجز تھا پھر قادر بنایا پہلے جاہل تھا پھر حکمت حاصل ہوئی۔ اور یہ خالقِ عالم کی شان سے بعید ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس عالم کی تقدیم عالم آخرت پر مصلحت کی وجہ سے ہے اس واسطے کہ کمالات نفسانی جن سے سعادت اخروی حاصل ہو سکتی ہے ان کی تحصیل بجز اس عالم کے ممکن نہ تھی۔ پھر ان کمالات کے حصول کے بعد ان کا اس عالم میں باقی رہنا فساد کا سبب اور خوبیوں سے محرومی کا باعث تھا اور اگر قیامت نہ ہوتی تو عاصی و مطیع کا حال ایک سا نہ ہوتا بلکہ مطیع نقصان میں رہتا۔ اور یہ حکمت کے خلاف ہے۔ اور جب کہ یہ امر حکمت کے خلاف ہے تو انکار قیامت اللہ کی حکمت کے انکار کا موجب ہے۔

والمجتہد قد یخطئ وقد یشیب (۱) اور مجتہد اشتباہ احکام میں کبھی خطا بھی کرتا ہے اور کبھی صواب پر بھی ہوتا ہے اجتہاد کی تعریف علمائے حدیث مثلاً بغوی، اراقی اور علامہ نووی وغیرہ نے ان نقطوں میں کی ہے۔ مجتہد وہ شخص ہے جو قرآن و حدیث مذاہب سلف، لغت اور قیاس ان پانچ چیزوں میں کافی دستگاہ رکھتا ہو یعنی مسائل شرعیہ کے متعلق جس قدر آیتیں قرآن میں ہیں، جو حدیثیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت ہیں، جس قدر علم لغت درکار ہے، سلف کے جواول ہیں تقریباً کل جانتا ہو۔ اگر ان میں سے کسی میں کمی ہے تو وہ مجتہد نہیں ہے اور اس کو تقلید کرنی چاہیے۔

مجتہدین کے صواب پر ہونے میں ان مسائل فرعی اختلافی میں کہ جن میں حکم قطعی نہیں ہے اختلاف ہے کہ کیا ان میں سے ہر ایک صحت پر ہے یا ایک صحت پر ہے اور دوسرا غلطی پر۔ شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور قاضی ابوبکرؒ اور ابویوسفؒ اور محمد بن حسن رحمہ اور ابن شریکؒ بلکہ تمام متکلمین اشاعرہ و معتزلہ کے نزدیک مجتہد کی رائے میں کبھی غلطی نہیں ہوتی۔ اور عامہ فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مجتہد کی رائے غلط بھی ہوتی ہے اور صحیح بھی۔ چاروں اماموں کی بعض تصریحات سے بھی یہی نکلتا ہے۔ اگرچہ انہوں نے یہ قول صاف کر کے نہیں کہا ہے مگر مجتہد اپنی خطا میں مذکور سمجھا جاتا ہے۔ اس کی خطائے اجتہادی عند اللہ قابل باز پرس نہیں جیسا کہ اہم معتزلی نے اس سے غلات خیال کیا ہے۔ بلکہ ابوہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے بخاری و مسلم نے روایت کی ہے کہ اجتہاد کے اجر میں مجتہد مصیب کے لئے دو ثواب ہیں اور محضی کے لئے ایک ثواب۔ مگر بوجہ خطا کے نقص اس لئے لازم نہیں آتا کہ حکم اجتہاد ناقص نہیں ہو کرتا ہے۔ مجتہد کا محضی و مصیب ہونا اس حدیث سے جس کو ترمذی اور ابوداؤد اور نسائی نے علقمہؒ سے اور انہوں نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہو ثابت ہے کہ ابن مسعودؓ سے یہ مسئلہ دریافت کیا گیا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا مگر نہ اس کا کچھ نہ مہر مہین کیا اور نہ اس سے صحبت کی اور نہ خلوت صحیحہ اور وہ شخص مر گیا تو اس قسم کے مہر کی تعیین کیونکر ہوگی۔ ابن مسعودؓ کے خیال میں اس وقت کوئی حکم نہ آیا۔ مہینہ بھرتک غور کرتے رہے۔ ایک مہینے کے بعد اجتہاد کر کے کہا "اس عورت کو مہر مثل دینا چاہیے اور اس عورت پر وفات کی عادت لازم ہے۔ اور اس عورت کے لئے میراث بھی ہے۔ اور جس وقت انہوں نے فتویٰ دیا تھا تو سب سے یہ کہہ دیا تھا کہ میں اس مسئلہ میں اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں۔ اگر کامیاب ہوا صواب پر تو اللہ کی طرف سے ہے، اگر خطا کی تو وہ میرے اور شیطان کی طرف سے سمجھنی چاہیے۔ اور جس وقت انہوں نے اپنے اجتہاد کو ظاہر کیا تھا تو صحابہ کا ہجوم تھا اور کسی نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا پس اس بات پر اجماع ہو گیا کہ اجتہاد میں خطا کا احتمال ہوتا ہے۔ اور اس موقع پر ایک قرینہ خارجی یعنی معقل کے اس بیان سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی بروع و خسر و اشد کے حق میں یوں ہی حکم کیا تھا، جو یہ احتمال اٹھ گیا تھا وہ ہمارے معا کے منافی نہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ مجتہد مسائل شرعی میں غور و فکر کر کے جس قدر جزئیات استنباط کرے گا اور ان کو دلائل سے مدلل کر دے گا غالب رائے میں اس کا یہ سارا اجتہاد صواب سمجھنے کے قابل ہوگا مگر یقین اس پر نہیں کرتے کہ کچھ اس شخص نے کہا ہے وہ سب صواب ہی ہے، خطا کا نام نہیں۔ پس جتنے مجتہد کسی مسئلہ میں خلاف کرتے ہیں اس میں سے امر حق اللہ تعالیٰ کے علم میں ایک ہی پہلو ہوتا ہے۔ مگر

ہم کو بالیقین معلوم نہیں ہو سکتا کہ اس میں سے کس کا اجتہاد دراصل صحیح ہے اور کس کا غلط۔ اس لئے کہا ہے کہ مذہب حنفی و شافعی مالکی و حنبلی حق ہیں۔ مگر معتزلہ اور بعض علمائے اشعری کہتے ہیں کہ جس طرف مجتہد کی رائے گئی وہی منجانب اللہ ہے۔ اس لئے کہ مقام خلاف میں حق بات علم الہی میں متعدد ہوا کرتی ہے۔ مگر ان کا یہ خیال غلط ہے۔ اس لئے کہ بعض مجتہد ایک شے کی حرمت کا اعتقاد کرتے ہیں اور بعض اسی کو حلال جانتے ہیں۔ پھر ان دونوں کا اتحاد علم الہی میں کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ اجتماع منافین لازم آتا ہے۔

دوم جو چیز قیاس سے ثابت ہوا کرتی ہے تو گویا وہ نص سے ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ قیاس مظہر ہے نہ ثبوت۔ اور نص سے ایک ہی چیز ثابت ہوتی ہے۔ پس جہاں دو مجتہدوں کا اختلاف ہوگا تو لامحالہ ایک غلطی پر ہوگا ورنہ دونوں چیزوں کا ایک نص سے ثابت ہونا لازم آئے گا۔ تیسرے موضع اختلاف میں اگر مجتہد کی رائے صائب ہو تو واقع میں ایک ہی چیز کا واجبہ و غیر واجبہ ہونا ثابت ہو جائے۔ مگر یہ بھی یاد رہے کہ مجتہد محضی کی خطا سے انہیں مسائل میں عند اللہ درگزر ہوگی جو فقہ کے احکام ہیں اور نقلیات میں داخل ہیں۔ مگر عقائد دینی اور مسائل کلامی میں جو عقل سے جانے جاتے ہیں اور ان پر اعتقاد رکھنا ضروری ہے مجتہد کی خطا معافی کے قابل نہیں۔ ان میں خطا کرنے والے کے دوحال ہیں یا کافر ہے جیسے یہود و نصاریٰ کہ وہ اپنی اپنی رائے سے شریک کرتے ہیں اور محمد رسول اللہ کی رسالت کو نہیں مانتے۔ یا فاسق اور گنہگار ہے جیسے اہل سنت و جماعت کے مخالف فرقے کہ وہ دین اسلام سے تو انکار نہیں کرتے مگر بعض عقائد دینی کو جو دلیل عقلی سے ثابت ہیں، نہیں مانتے۔ مثلاً بعض روایت الہی اور اہل کیا کر کے حق میں شفاعت ہونے کے قائل نہیں۔ اور یہ نہ کہنا چاہیے کہ ماتریدیہ، اشاعرہ اور حنابلہ بھی تو بعض مسائل میں باہم مخالف ہیں مگر ان میں سے کوئی ایک دوسرے کو گمراہ نہیں جانتا ہے۔ اس لئے کہ ان گروہوں کا اختلاف اصول مسائل میں نہیں ہے جن پر دین اسلام کا مدار ہے۔ اور نہ ان میں سے کوئی شخص تعصب و عداوت کی وجہ سے اختلاف کرتا ہے۔ بعض کتب میں مذکور ہے کہ اہل سنت و جماعت اور معتزلہ وغیرہ میں اختلاف صرف مسائل اجتہادی میں ہے نہ کہ قرآن اور احادیث کی تاویلات میں، اس لئے کہ ان دونوں کی تاویل میں سب کے نزدیک حق ایک ہی امر ہے، اور جو اس میں خطا کرتا ہے ضرور اس پر عتاب ہوگا۔

ورسل البشر افضل من رسل الملائکة و رسل الملائکة افضل من عامۃ البشر عامۃ البشر افضل من عاقۃ الملائکة (۱) اور رسول البشر کے افضل ہیں ملائکہ کے رسولوں سے۔ اور رسول ملائکہ کے افضل ہیں عام بشر سے۔ اور عام بشر افضل ہیں عام ملائکہ سے (۲) عامۃ البشر سے کا ملین اولیاء اللہ اور علماء مراد ہیں۔ مصنف نے جو یہ فیصل کی یہ بہتر ہے صرف اس قدر مجمل کہہ دینے سے کہ بشر افضل ہے ملائکہ سے۔ ملائکہ کے رسولوں کے عام بشر سے افضل ہونے میں کسی کو کلام نہیں اس لئے کہ وہ حامل وحی ہیں اور انبیاء اور خداوند تعالیٰ کے درمیان پیغام رسانی کرتے ہیں۔ اور ان کی فضیلت کا عامۃ البشر سے قائل ہونا ضروریات دین میں سے ہے اس لئے کہ خدا نے تعالیٰ نے عموماً رسولوں کو اپنی تمام مخلوقات پر شرف و برتری بخشی ہے۔ لیکن اس میں اختلاف ہے کہ عامۃ البشر عوام ملائکہ سے افضل ہیں۔ بعضے قائل تفصیل میں اور بعضے اس کے خلاف مگر انبیاء کا ملائکہ سے تفصیل یعنی عوام ملائکہ سے افضل ہونا مسلم ہے۔ گفتگو اس میں ہے کہ ملائکہ علوی یعنی خواص ملائکہ سے افضل ہیں یا نہیں۔ اہل سنت و جماعت اور شیعہ ان پر بھی انبیاء کو تفصیل دیتے ہیں۔ اس کی کئی وجہیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، وَ اذْ قُلْنَا لِلْمَلائِکَةِ اسْجُدْوا لِلْاٰدَمَ فَسَجَدُوْا (۲) جب ہم نے کہا فرشتوں آدم کو سجدہ کرو انہوں نے سجدہ کیا، اس سے تمام علوی و سفلی فرشتوں پر آدم کی تفصیل ثابت ہے۔ اس کے بعد جو دوسری آیت قرآن مجید میں ہے، فَسَجَدَ الْمَلائِکَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ عِوَم اور استغراق میں اس قدر صریح ہے کہ اس کی تخصیص حد تعریف کو پہنچتی ہے (۲) وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِکَةِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰؤُلَاءِ اَنْ عَرَفْتُمْ صُلُوْبَ قُلُوْبِ

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَعْلَمُتُنَا طَرِيقَكَ أَنْتَ الْغَلِيظُ الْحَكِيمُ اور آدم کو تمام چیزوں کے نام سکھائے۔ پھر وہ کھانا فرشتوں کو۔ کہا بتاؤ مجھ کو ان کے نام اگر تم سچے ہو۔ فرشتوں نے کہا تو سب نے اسی نام کو معلوم نہیں مگر جتنا تو نے سکھا دیا ہے۔ تو ہی ہے اصل جانتے والا حکمت والا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ آدم کو معلوم تھا فرشتوں کو معلوم نہ تھا۔ اور عالم غیر عالم سے افضل ہوتا ہے۔ بعض اہل تفسیر ملائکہ کی طرف بھی گئے ہیں قاضی ابوبکر باقلانی کا قول مختار یہی ہے۔ اور عبد اللہ علیہ السلام کا بھی یہی مذہب ہے۔ اور کلام امام غزالی سے بھی بعض مواضع میں ایسا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور معتزلہ کا عموماً یہ قول ہے کہ ملائکہ علوی انبیاء سے افضل ہیں اس واسطے کہ (۱) ملائکہ صرف ارواح مجرد ہیں ان کو نہ مادہ سے تعلق ہے نہ اس کے لوازمات سے علاقہ۔ اسی لئے ان کے جتنے کمالات ہیں وہ سب ان کے مبداء فطرت میں بالفعل موجود ہیں ان کا وقوع و ظہور کسی چیز پر یا زمانہ آئندہ پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف انسان کے کہ اپنی آفرینش میں تمام اوصاف قدسیہ سے خالی ہے جو باعث ہیں مراتب اعلیٰ کی طرف۔ نفس ناطقہ انسانی میں جتنے کمالات آئے ہیں وہ سب محفوظ طورے محفوظ آئے ہیں اور جو اپنے اوصاف میں کامل اور تمام ہوتا ہے وہ ناقص اور ناتمام سے افضل ہوا کرتا ہے۔ (۲) ملائکہ علوی افلاک اور کواکب سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ فساد سے پاک ہیں لیکن انسان کے نفوس اجسام سفلی سے متعلق ہیں اور ہمیشہ بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ پس ملائکہ اپنے متعلقات کی وجہ سے شریف ہیں اور انسان اپنے متعلقات کے سبب دون مرتبہ (۳) ملائکہ شہوت اور غضب سے میرا ہیں اور یہی دونوں قوتیں تمام شر و فساد کا منشا اور مبداء ہیں۔ (۴) ملائکہ نورانی اور لطیف ہیں حجابوں کا رفع اور تجلیات الہی کا مشاہدہ ان کو ہمیشہ میسر ہے۔ اور جسمانیات مادہ اور صورت سے مرکب ہیں۔ اور مادہ ظلمانی ہے اس لئے خدا کی صفات کاملہ کا نمونہ ان میں تجلی نہیں فرما سکتا (۵) ملائکہ مشکل سے مشکل کاموں کو بہت آسانی سے کر سکتے ہیں اور ان کو بڑے کاموں کے کچھ بھی کمزوری اور کسل اور ماندگی نہیں معلوم ہوتی۔ اس لئے کہ جہاں طاقت فوائد مزاحی کی وجہ ہوتی ہے وہاں فوق العادہ طاقت آزمائی سے یا ہمیشہ محنت و مشقت کرتے رہنے سے طاقت میں نقصان اور فتور پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جسمانیات کا یہی حال ہے مگر ملائکہ ان سے خالی ہیں، اس وجہ سے ان کی قوت اور قدرت میں کبھی فرق نہیں پڑ سکتا (۶) فرشتے عالم الغیب ہیں۔ زمانہ میں جو کچھ گذر چکا اور ہوتا ہے اور آئندہ کو وقوع میں آنے والا ہے ان کو سب کا علم ہر وقت ہے۔ اور ان کے علم میں ذرا غلطی اور فرق نہیں پڑ سکتا۔ اور ان کا علم ابتدائے آفرینش سے اسی طرح ہے اور ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ مگر جسمانیات کا علم اس کے برخلاف ہے۔ جواب ان تمام دلیلوں کا یہ ہے کہ تفسیر کی یہ وجوہات قواعد فلسفہ کے مطابق ہیں اور معتزلہ نے کتب فلاسفہ ہی سے لی بھی ہیں بلکہ یہ لوگ اس باب میں فلاسفہ کے قدم بقدم ہیں۔ اہل سنت ان قواعد کو نہیں مانتے اور نہ ان کے نزدیک فضیلت سے یہ چیزیں مراد ہیں۔ وہ جس افضلیت میں کلام کرتے ہیں وہ کثرت ثواب کے معنوں میں ہے۔

معتزلہ افضلیت ملائکہ کی ایک دلیل بھی بیان کرتے ہیں کہ ملائکہ خدا کے ایچی ہیں۔ خدا کی طرف سے انبیاء کے پاس پیغام لاتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بھیجنے والے کے نزدیک جتنا مقرب اور محترم ایچی ہوتا ہے اتنا وہ شخص نہیں ہوتا جس کے پاس پیغام بھیجا جاتا ہے۔ اور تم دیکھو کہ نبی کے امت سے افضل ہونے کی یہی وجہ ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ان کے پاس پیغام لاتا ہے۔ یہ اس کی زبانی اپنے رب کے احکام سنتے ہیں، پس ملائکہ انبیاء سے ضرور افضل ہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ ہر جگہ مرسل کے نزدیک رسول کا مرتبہ مرسل الیہ سے افضل ہو کرے۔ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک بادشاہ دوسرے بادشاہ کے پاس سفیر بھیجتا ہے اور سفیر کا مرتبہ بادشاہ مرسل کی نظر میں بادشاہ مرسل الیہ کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہوتا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جہوہ اہل سنت کے نزدیک خواص شہر کہ انبیاء علیہم السلام ہیں افضل ہیں خواص ملائکہ

سے۔
وَلِلَّهِ الْحَمْدُ وَالْمُنَّةُ عَلَى التَّامِّ وَعَلَى نَبِيهِ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ وَصَحْبِهِ الْبَرَّةِ الْكَلَامِ وَتَابِعِيهِ
بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ۔

خاتمة الطبعة

خداوند عالم کے فضل سے نسخہ صحیح عقائد اسلامیہ سی بہ تہذیب العقائد مؤلفہ مکمل علوم اولین و آخرین مستقیم مقاصد متقدمین و متاخرین جناب مولوی محمد نجم الغنی خان سلمہ اللہ المنان رئیس رامپور خلف با شرف مولوی عبد الغنی خان ابن مولوی عبد العلی خان ابن مولوی عبد الرحمن خان ابن مولانا حاجی محمد سعید صاحب محدث شاگرد حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہم اللہ باہتمام و تدبیر کتب خانہ آرا باغ۔ کراچی طبع ہوا۔

